(Forschungen)

KURT RUDOLPH

Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften

Eine literarkritische
und traditionsgeschichtliche
Untersuchung

GÖTTINGEN · VANDENHOECK & RUPRECHT · 1965

Nd 166/1089

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testamentes

Herausgegeben von
Ernst Käsemann und Ernst Würthwein

88. Heft der ganzen Reihe

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Umschlag: Christel Steigemann. — Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft – © Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965 — Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

8320

Dem Andenken

meines Vaters gewidmet

VORWORT

Dieser dritte Band meiner mandäischen Studien geht ebenfalls wie die beiden ersten Untersuchungen auf eine akademische Prüfungsarbeit zurück (Habilitationsschrift der Philosophischen Fakultät Leipzig 1961). Meine ursprüngliche Intention ging nicht darauf aus, mich noch mit einer weiteren großen Arbeit in mändäischen Gefilde zu versuchen, sondern mich mit einem anderen Gebiet (dem frühislamischen Sektenwesen) zuzuwenden. Doch hatte mich mein verehrter Kollege Rudolf Macuch (damals noch von Teheran aus) ermuntert, das von mir weithin gesammelte Material zu bearbeiten und meine mandäischen Studien fortzusetzen. Da mir durchaus bewußt war, daß es gerade an einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Analyse der mandäischen Literatur mangelte, nahm ich diese Arbeit wieder auf. Über die Ergebnisse derselben konnte ich dann auf dem XV. Deutschen Orientalistentag in Göttingen 1961 berichten (vgl. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 112, 1962, S. 269—274).

Während der Drucklegung erschien nun ein lang erwartetes mandäisches Wörterbuch, das den kundigen Händen Lady Drowers und R. Macuchs entstammt (Oxford 1963). Ich konnte es daher noch weithin zu Rate ziehen. Dieses Werk wird hoffentlich Anlaß sein, in Zukunft das Studium im Bereich der Mandäistik zu beleben. Im Unterschied zur ursprünglichen Habilitationsschrift habe ich im vorliegenden Buch die mandäischen Texte nicht in hebräischer Schrift wiedergegeben, sondern mich an die Umschrift des Mandäischen im „Mandaic Dictionary" gehalten. Damit glaube ich, auch meinerseits zur Einheitlichkeit in diesem Punkt beizutragen und dem Leser die Benutzung zu erleichtern (s. Umschrifttafel). Nur in der Wiedergabe von Eigennamen und besonderen Begriffen oder Termini technici bin ich dem Vorbild Lidzbarskis gefolgt, indem die genauere Angabe der (vermutlichen) Mutae-Aspirierung und Vokallängen berücksichtigt wurde.

Bemerken möchte ich ferner, daß mir durch die Vermittlung von Prof. J. Irmscher-Berlin ein Mikrofilm der von Lady Drower erworbenen Ginzā-Handschrift (D.C. 22 Bodleian Library-Oxford) zur Verfügung stand und mit verarbeitet werden konnte.

Für mancherlei Hinweise und Förderung bin ich Lady E. S. Drower, R. Macuch und S. Morenz zu Dank verpflichtet. Nicht unterlassen möchte ich, an dieser Stelle mit großer Dankbarkeit meines Lehrers

UMSCHRIFTTAFEL

In der vorliegenden Arbeit wird das mandäische Alphabet in folgender Umschrift wiedergegeben (in strenger Bindung an das Schriftbild, vgl. Vorwort und Drower-Macuch, A Mandaic Dictionary, S. XII):

ס	א	a
ב	ב	b
ג	ג	g
ד	ד	d
ה	ה (ח)	h
ו	ו	u, w
ז	ז	z
ח	ח (ה̄)	ḫ (3. Pers. Sg.)
ט	ט	ṭ
י	י	i, j
כ	כ	k, ḳ
ל	ל	l
מ	מ	m
נ	נ	n
ס	ס	s
ע	ע	ʿ
פ	פ	p, f
צ	צ	ṣ
ק	ק	q
ר	ר	r
ש	ש	š
ת	ת	t, ṭ
ד̄	ד̄	ḏ Pron. relat.
כד̄	כד̄	kḏ

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

ANET	Ancient Near Eastern Texts, ed. J. Pritchard, 2. Aufl.
AOT	Altorientalische Texte hrsg. von H. Greßmann, 2. Aufl.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)
EI	Enzyklopädie des Islams, 1. Aufl.
FuF	Forschungen und Fortschritte
HI	Handwörterbuch des Islams, hrsg. von A. J. Wensinck und J. H. Kramers, 1941
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JfPTh	Jahrbuch für Protestantische Theologie
JNES	Journal of the Near Eastern Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
Kult	Rudolph, Die Mandäer II. Der Kult
MANL	Memorie dell' Accademia Nazionale dei Lincei (Atti dell' Accademia dei Lincei), Classe di scienze morali, storiche e filologiche
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MII	Drower, The Mandaeans of Iraq and Iran, 1937
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OrStud.	Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag
Prol.	Rudolph, Die Mandäer I. Prolegomena
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RANL	Rendiconti dell' Accademia Nazionale dei Lincei (Atti dell' Accademia Naz. dei Lincei), Classe di scienze morali, storiche e filologiche
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RGL	Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von A. Bertholet, 2. Aufl.
RILS	Rendiconti dell'Instituto Lombardo di Scienze e Lettere, Classe di Lettere
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse
SPAW	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften Berlin, Phil.-hist. Klasse
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WW	Drower, Water into Wine, 1956
ZA	Zeitschrift für Assyriologie
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZS	Zeitschrift für Semitistik

Quellen

ARR	Alma Rišaia R(ab)ba (ed. Drower: A Pair of Naṣoraean Commentaries)
ARZ	Alma Rišaia Zuṭa (ed. Drower: A Pair of Naṣoraean Commentaries)
AT	Altes Testament
ATŠ	Alf Trisar Šuialia (ed. Drower)
CP	The Canonical Prayerbook of the Mandaeans (ed. Drower)
DAb.	Diwan Abatur (ed. Drower)
DMaṣb.	Diwan Maṣbuta ḏHibil-Ziwa (ed. Drower, zus. mit HG)
FlorVog.	Florilegium . . . dédiés à M. le Marquis Melchior de Vogüé
G	Ginzā. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer
GL	Linker Ginzā
GR	Rechter Ginzā
HG	Haran Gawaita (ed. Drower)
J	Das Johannesbuch der Mandäer (ed. Lidzbarski)
Lit.	Mandäische Liturgien (ed. Lidzbarski)
ŠḏQ	Šarh ḏQabin ḏŠišlam R(ab)ba (ed. Drower)
SfMalw.	Sfar Malwašia. The Book of the Zodiak (ed. Drower)
ŠTŠ	Šarh ḏTraṣa ḏTaga ḏSislam R(ab)ba (ed. Drower: The Coronation of the Great Šišlam)

VORBEMERKUNGEN ÜBER ZIEL UND METHODE DER ARBEIT

Eine ernsthafte Bearbeitung der mandäischen Literatur mit dem Ziel, verschiedene Schichten derselben bloßzulegen, ist immer nur zögernd und sporadisch erfolgt. Der Zustand dieser Texte schreckte davon ab. Der bahnbrechende Erforscher der mandäischen Religion, Wilhelm Brandt, hat als erster zugleich eine literarkritische Scheidung mit Hilfe inhaltlicher Kriterien versucht, die sich jedoch nicht durchsetzte, da sie von einer Konstruktion der geschichtlichen Entwicklung der mandäischen Religion diktiert war, die dieser nicht gerecht wurde. Immerhin hat Brandt manche richtige Erkenntnisse gewonnen, die auch heute noch Gültigkeit haben, wie z.B. die sog. „Lichtkönigslehre". Der klassische Übersetzer der mandäischen Hauptschriften, Mark Lidzbarski, hat wertvolle Bemerkungen zu den einzelnen Traktaten beigesteuert und die vordringliche Aufgabe der Mandäistik in der Herausarbeitung der Schichten gesehen (Ginza S. XVIf.). R. Reitzenstein versuchte aus den beiden ersten Traktaten des (bzw. der) Ginzā eine vorchristliche Apokalypse und außerdem, mit Hilfe äußerer Indizien und Motivvergleichungen, eine ältere Form der mandäischen Religion zu ermitteln. Auf dem letzteren Wege bewegten sich eigentlich alle weiteren Bemühungen in dieser Frage. Erst die Dissertation des Dänen Schou Pedersen (1940) ging erneut den Weg der inneren Analyse und kam zu wertvollen Ergebnissen, auf denen man weiterbauen kann, und die auch durch die Studien von Torgny Säve-Söderbergh über die Beziehung der manichäischen Thomaspalmen zu den mandäischen Texten gestützt worden sind, nämlich das Alter der Massiqtā-Hymnen und ihrer Terminologie[1].

Im Folgenden beabsichtige ich ebenfalls eine interne Analyse der mandäischen Vorstellungen über Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie zu geben, mit dem Ziel zu einer Grundgestalt und damit ältesten Schicht des mandäischen Mythos vorzustoßen. Eine anschließende vergleichende Untersuchung wird den Ort dieses Mythos in der orientalischen Religionsgeschichte verankern können. Durch diese Konzentration auf ein Spezialthema glauben wir in erster Linie, dem Wunsch nach einer „Schichtenanalyse" der mandäischen Literatur zu entsprechen.

---

[1] Vgl. dazu meine Prol. S. 24ff.

Wir befolgen dabei die Methode, zunächst die Typen der in der mandäischen Literatur vorhandenen Theo- und Kosmogonien zu erfassen, um dann die „heterogenen Lehrgehalte" zu ermitteln, unter besonderer Berücksichtigung spezifischer Termini und Wendungen[1]. Daraus resultiert dann die Eruierung jeweils einer ältesten Schicht dieser Vorstellungen, wobei von der Tatsache ausgegangen wird, daß dem alten mandäischen Pantheon und Mythos eine gewisse Klarheit und Eindeutigkeit eigen gewesen ist. Wir halten uns dabei vornehmlich an das Material des Ginzā, ohne deshalb die anderen Quellen zu vernachlässigen, weshalb ich sämtliche mir z. Zt. zugänglichen mandäischen Texte herangezogen habe. Vor einem reichlichen halben Jahrhundert bemerkte K. Keßler bereits mit Recht: „Dieser ‚Schatz', dieses mandäische Ginzā, ist in der Tat für die vergleichende Religionsforschung ein wahrer, aber zum großen Teil noch ungehobener Schatz, an dem noch lange wird gearbeitet werden müssen."[2]

---

[1] Es handelt sich also mit anderen Worten um eine „themageschichtliche" Untersuchung (oder „motivgeschichtliche"), wie sie etwa Siegfried Schulz in seinen „Untersuchungen zur Menschensohnchristologie des Johannesevangeliums", Göttingen 1957, S. 85ff. vertritt und die sich eng mit der sog. „traditionsgeschichtlichen" Methode in der alttestamentlichen Wissenschaft (A. Alt, M. Noth, G. v. Rad) berührt. Am nächsten kommt unsere methodische Einstellung der von W. Bousset in der ZNW XV, 1914, S. 141—162 (Der Gebrauch des Kyriostitels als Kriterium für die Quellenscheidung in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte) vertretenen Auffassung, die nicht nach literarkritischen Gattungen, sondern nach einer bestimmten Vorstellung fragt, an Hand derer das kritische Geschäft vorgenommen werden kann. Ich halte diese Methode für die einzig fruchtbare im Hinblick auf die mandäische Literatur.

[2] Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte 1904, Basel 1905, S. 245. Für diesen Text habe ich außer den vier Pariser Codices, die H. Petermann seinerzeit kopierte und veröffentlichte, noch einen Mikrofilm der Drowerschen Handschrift (Bodleian-Library, Oxford, D.C. 22) benutzt; die Varianten der Leidener Handschrift hat Lidzbarski in seiner Bearbeitung angegeben. Danach bedeuten die im folgenden gebrauchten Abkürzungen für G: ABCD = die Pariser Codices (nach Petermann), Dr = D.C. 22 (Oxford), Leid. = Leidener Codex (nach Lidzbarski).

DIE THEMEN UND IHRE QUELLEN

Bereits Brandt hatte in seiner Darstellung der mandäischen Religion von 1889 die Theo- und Kosmogonien aus der Ginzā zusammengestellt und sie unter dem Thema „Polytheistischer Stoff" als ältester Bestandteil der „mandäischer Metaphysik" begriffen[1], dem er die sekundäre, monotheistisch orientierte „Lichtkönigslehre" (aus der Zeit von 300—600 n. Chr.) gegenüberstellte[2]. Die Vereinigung dieser beiden heterogenen Elemente richtete dann die „Verwirrung der mandäischen Theologie" an[3].

Von ganz anderem Blickpunkt hat dann 55 Jahre später Hans Jonas in seiner klassischen Interpretation der gnostischen Weltauffassung die mandäischen Kosmogonien analysiert und in ihnen eine Kombination zweier Grundtypen entdeckt: der von ihm als „syrisch-ägyptischer Typ" bezeichneten emanationistischen Konzeption mit dem „iranischen Kampfmythos", wobei der „Gedanke der Wechselwirkung" (zwischen Licht und Finsternis) als Synthese dient[4]. Wir können diese m. E. richtigen Erkenntnisse auch in unserer Arbeit als Leitfaden benutzen, jedoch darüber hinaus zu einer Grundgestalt der mandäischen Theologie vorstoßen. Dazu legen wir zunächst das Material aus den Quellen vor.

Die Hälfte der achtzehn Traktate des GR enthält in mehr oder weniger ausführlicher Form eine Schilderung der Entstehung der Lichtwelt und der irdischen Welt (Tibil); daraus geht die Bedeutung dieser Spekulation deutlich hervor, spielt doch die Urzeit in der Gnosis überhaupt eine primäre, prototypische Rolle, da sie wesentlicher Teil des gnostischen Heilsmythos ist (Soteriologie ist zugleich Kosmologie).

Theogonien findet man in folgenden Stücken (Zählung nach Lidzbarskis Übersetzung): I (II 1). III. IV. V 1. IX 2. X. XI. XIV. XV 2. 3. 10. 15. 20. XVI 1. 4. XVII 1.

Kosmogonien: I (II 1). III. IV. V 1. 5. X. XI. XIII. XIV. XV 2. 3. 13. 14. 15. 16. XVIII.

Anthropogonien: I (II 1). V 1. X. XI. XIII. XV 3. 9. 12. 13. 16. XVII 1. XVIII.

---

[1] MR S. 24—39. [2] Ib. S. 39—48. [3] Ib. S. 48—59.

[4] Gnosis und spätantiker Geist I S. 262—283; vgl. dazu auch Geo Widengren, Mesopotamian Elements in Manichaeism S. 45 Anm. 2 (hält den Emanationstyp als mesopotamisches Gut für eine „Addition" zum dualistischen iranischen Typ).

In der Mehrzahl der Fälle sind alle drei Themen natürlich eng verwoben. Der auf die Himmelsreise (Massiqtā) der Seele ausgerichtete GL hat nur zwei theogonische Stellen (II 3 und III 61), dafür aber eine ganze Reihe Belege, die sich auf die Weltschöpfung beziehen (I 2.4. II 2.4.6.10.12.13.14.19.22.23. III 1.2.14.51.60.61) und auf die Schaffung des Menschen bzw. Adams (I 1—3. II 5.6.8.14—19. 21—24. III 1.2.7.14.17.20.42.43.47.50.58.60). Im Johannesbuch oder „Buch der Könige" läßt sich aus den Kap. 7. 13. 14. 57 und 58 etwas über Theogonie entnehmen, aus den Kap. 14. 38. 52. 53. 55. 59. 61. 62 über die Kosmogonie und aus Kap. 1. 13. 14. 55. 67. 76 über die Anthropogonie. Die Qolastātexte bringen eine ganze Anzahl von Reminiszenzen an die genannten Themen, wovon besonders die Lieder I. II. VII. VIII. IX. XVIII. XXII. XXIV. XXXVI. XLIII. LI. LXXX. LXXVI und in der Oxforder Rolle I, 3—7.16.21.25.56. II, 13.30. III, 11 in Frage kommen. Der Šḏ Q enthält ebenfalls mehrere interessante Partien (ed. Drower S. 20—28. 72—96; jetzt auch enthalten im CP Stücke 233ff., S. 186ff., Text S. 43ff.). Auch der Diwan Abaṯur muß erwähnt werden (bes. S. 11ff. = Euting, Tafel 5—7). Weniger ergiebig ist ATŠ, was auch von den anderen, meist jüngeren Texten und Kompilationen gilt, doch sind die für unseren Zusammenhang relevanten Zeugnisse mit berücksichtigt worden.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

A. THEOGONIEN

I. *Die Lichtwelt*

1. Wir haben in der mandäischen Literatur eine ganze Reihe von Schilderungen über die Entstehung der Lichtwelt, bzw. des „Pleromas", wobei jedoch keinerlei Einheitlichkeit herrscht, sondern die verschiedensten Vorstellungen sich kreuzen. Der wichtigste Traktat in dieser Hinsicht ist das 3. Buch des GR, in das, wie Jonas bemerkt, so gut wie alles hineingepackt worden ist, was die Mandäer an „Wissenschaft" über die Welt zu sagen hatten[1]. In diesem offenbar mehrfach überarbeiteten Text sind drei Theogonien enthalten: 68, 21—69, 16 (65, 29—66, 13), 69, 17—70, 15 (66, 14—67, 7) und 75, 23—76, 8 (73, 7—26)[2]. Wir benutzen sie als Ausgangsbasis unserer Untersuchungen, da sie wesentliche Elemente der emanationistischen Form enthalten. Zunächst die erste Form (A):

kḏ hua pira bgu pira *ukḏ hua aiar bgu aiar* *ukḏ hua mana rba*[3] *ḏ'qara*	Als die Frucht (noch) in der Frucht war und als der Äther (noch) im Äther war und als der große Mānā der Herrlichkeit da war,
ḏhun minḫ mania rurbia kabiria ḏnpiš ziwaihun ukabir nhuraihun ḏ'niš[4] *qudamaihun*[5] *lahuabḫ bpira*[6] *rba ḏ'niš usaka litlḫ ḏziwa npiš mn mimra ḏpuma unhura kabir mn mištaiuia*[7] *bspihata*[8] *ḏhuabḫ bhanatḫ pira*	aus dem gewaltige, mächtige Mānās wurden (entstanden), deren Glanz ausgedehnt und deren Licht groß ist, vor denen niemand in der großen Frucht war, die ausgedehnt und endlos ist, deren Glanz zu ausgedehnt für die Rede mit dem Munde, deren Licht zu groß für das Erzählen mit den Lippen ist, die in jener Frucht war,
hun minḫ alif alif pira ḏlasaka uruban ruban škinata ḏlitlaiin miniana ḏhuabḫ bhad had pira alif alif piria ḏlasaka uruban ruban škinata ḏlitlaiin miniana	(da) wurden (entstanden) aus ihr 1000 mal 1000 Früchte ohne Ende und 10000 mal 10000 Škīnās ohne Zahl; in jeder einzelnen Frucht waren 1000 mal 1000 Früchte ohne Ende und 10000 mal 10000 Škīnās ohne Zahl;
ḏqaimin[9] *umšabin lhak*[10] *mana rba ḏ'qara ḏšria baiar rba (ḏhiia)*	die stehen da und preisen jenen großen Mānā der Herrlichkeit, der im großen Äther (des Lebens) wohnt.

[1] Gnosis I S. 276 Anm. 1.

[2] Ich zitiere immer an erster Stelle den Urtext nach Petermann, an zweiter die Übersetzung nach Lidzbarski. Zu den Abkürzungen s. o. S. 14 Anm. 2.

[3] Dr add. *qadmaia*.

[4] Dr om.

[5] Dr *ḏqudamaihun*.

[6] Dr *pira*.

[7] C *mištaiuiia*; D *maštaiia*.

[8] Dr *ḏspihata*.

[9] B *ḏqaimia*; Dr *ḏkaiman*.

[10] B *lhaka*.

(*ḏ'it bgauḫ iardna ḏmia hiuria ḏmn mana rba hun ḏrihaihun basim ḏbḫ marhin kulhun širšia ḏnhura uziwa rba qadmaia*)	(der im Jordan weißen Wassers ist, das aus dem großen Mānā geworden war, dessen Duft angenehm ist, an dem alle Wurzeln des Lichtes und des großen ersten Glanzes riechen),
hua iardna[1] *rba ḏsaka uminiana litlḫ ḏ'lauḫ qaimia*[2] *šitlia uhadin*[3] *urauzin ḏkulhun btušbihta milin uqaimin mn riš nriš*	Der große Jordan ward ohne Ende und Zahl; an ihm stehen Pflanzen und freuen sich und frohlocken; sie sind alle voller Lobpreis und stehen vollendet da.
umn iardna rba hun iardnia ḏsaka uminiana litlun	Und aus dem großen Jordan wurden (entstanden) Jordane ohne Ende und Zahl.

In diesem Text haben wir zunächst drei Urprinzipien: Pīrā, Ājār und den „großen Mānā" (Kollektiv der Mānās), der in ihnen weilt[4] und aus dem die Mānās (Einzelseelen) „entstanden"[5]. Aus der Pīrā „entstanden" die Pīrās und Škīnās (himmlische Wesenheiten). Der Jordan „entstand" (aus dem großen Mānā?) und aus ihm weitere himmlische Taufströme[6]. Der Passus 69,10—13 (66,7—10) scheint nicht zum ursprünglichen Text zu gehören, da er die Jordanschöpfung voraussetzt und der „große, erste Glanz", sowie die „Wurzeln des Lichtes" dem Zusammenhang fremd sind: offenbar dem folgenden Stück entstammend; dazu gehört auch das „Leben" in Z. 10 (s. u.). Terminus technicus dieser Emanationsschilderung ist *hua mn* „werden, entstehen, hervorgehen aus (emanieren)". Es folgt die zweite Schilderung (B):

kḏ hua pira bgu pira	Als die Frucht (noch) in der Frucht war
ukḏ hua aiar bgu aiar	und als der Äther (noch) im Äther war
ukḏ hua iura rba ḏziwḫ unhurḫ npiš ukabir ḏ'niš qudamḫ lahua ḏminḫ hua iardna ḏmia hiia	und als der große Glanz war, dessen Glanz und Licht ausgedehnt und groß ist, vor dem niemand war; aus dem der große Jordan lebenden Wassers ward,
(*ḏhiia minḫ dilḫ hun*)	(aus dem selbst das Leben ward),
u'štpun larqa ḏaiar ḏbḫ škin hiia napsaihun uqaiim hiia napsaihun bdmu mana rba ḏminḫ hun	da ergoß sich dieses[7] zur Erde des Äthers auf der (in dem?)[8] das Leben sich niederließ und sich in der Gestalt (oder: als Abbild?)[9] des großen Mānā hinstellte, aus dem es geworden war,
ubun buta 'l napsaihun bbuta qadmaita hua 'utra mqaima ḏhiia qiriuia hiia tiniania (*uap hun 'utria*	und dieses richtete eine Bitte an sich selbst. Auf die erste Bitte (hin) entstand der gefestigte Uthra, den das Leben das

[1] D *biardna*. [2] CD *qaimin*. [3] BC *hadia*.
[4] Vgl. auch GR 70,22f. (67,17): „der große Mānā (der Herrlichkeit), der in der großen Frucht wohnt (*ḏ šria bpira rba*).
[5] Vgl. 103,21f. (112,22); GL 122,24 (575,3); 136,9 (594,20).
[6] Vgl. zu dieser Vorstellung Kult § 8 S. 66ff.
[7] Eigtl.: „sie (die Wasser) ergossen sich."
[8] Vgl. Lidzbarski z.St. und unten S. 20f. (Parallele).
[9] Brandt, MS S. 127: „in der Ähnlichkeit"; auch „in der Art".

ḏsaka uminiana litlun)

„Zweite (Andere) Leben" nannte. (Und es entstanden auch Uṯras ohne Ende und Zahl).

ḏmn hiia iardna hua kḏ iardna qadmaia 'štpia larqa ḏnhura u'tqaimbḫ hiia tiniania

Aus dem Leben (!) entstand ein Jordan, der wie der erste Jordan sich zur Erde des Lichtes ergoß, und das Zweite Leben stellte sich in ihm auf[1].

uhinun hiia tiniania 'utria qrun uškinana qaiim uiardna qrun ḏ'utria 'tqaiambḫ

Und jenes Zweite Leben schuf dann Uṯras und gründete Škīnās und schuf einen Jordan, in dem die Uṯras aufgestellt wurden[2].

uhun 'utria tlata ḏbuta bun mn hiia tinian'[3] *uškinata baiin ḏnišaun*[4] *lnapšaihun uma ḏ'utria tlata bun min hiia tiniania 'hablun*

Und es entstanden drei Uthras, die eine Bitte an das Zweite Leben richteten; sie baten für sich Škīnās schaffen zu dürfen. Was die drei Uṯras vom Zweiten Leben erbaten, gewährte es ihnen.

(Die Fortsetzung s. u. S. 97f. und B Abschnitt IV).

Dieser zweite Text kennt ebenfalls drei Urprinzipien: Pīrā, Ājār und den „großen Glanz (Jūrā)"[5]. Letzterer steht hier an Stelle des Großen Mānā in A, wie auch aus dem Folgenden deutlich wird[6]: aus ihm entsteht der „Große Jordan" und das „Leben", das als sein Abbild (*dmuṯa*) gilt und auf der Äthererde Platz nimmt (vgl. 69,9!). Vom (ersten) Leben, das weiterhin auch als das „Große Leben", das „Große" oder das „Gewaltige" erscheint, entstand durch eine (erste) Bitte (*buta*) das „Zweite (oder: Andere) Leben", welches auf der Lichterde Wohnung bezieht. Das „Zweite" schuf (*qra*) Uṯras, Škīnās und einen Jordan. Terminus technicus ist auch hier *hua mn*, jedoch auch *qra* „rufen, schaffen"[7]. Die Vermischung beider Begriffe lehrt deutlich der Passus 70,12—15 (67,5—7), wo das zweite Leben den fragenden Uthras antwortet: „Mich, euren Vater, mich hat das Leben geschaffen (*qrun*) und der Jordan ist des Lebens und ihr seid durch

---

[1] Vgl. Lidzbarski z.St.; *'tqaiam* auch „gefestigt" oder „getauft werden". Kult S. 76 und 95f.

[2] Siehe Anm. 1.

[3] DrD besser: *tiniania*.

[4] B *dnišanun*; Dr *nišanun*.

[5] Über Pīrā s. u. S. 37ff. — Ājār tritt in ARR personifiziert auf: Ājār Rabbā, der große und erhabene El (Z. 417); Ājār Dakjā („Reiner Äther") als Initiator in die Kultmysterien (ib. 418ff.; S. 31ff.). — Jūrā („Glanz") findet sich sonst selten. Es begegnet GR XV 7. 8; XVI 1; XVII 1 als besonderes himmlisches Wesen („der große Jūrā, der Schatzmeister"); auch Jūr findet sich (vgl. bes. Lit. 19,6 und 25,9 im Zusammenhang einer Emanationstheogonie!). *jura* eigtl. *juhra* (j. aram. *juhrā*, „Edelstein") aus *jhr* > *'ra* „glänzen"; *'ruta* „Glanz", "Pracht". Vgl. Nöldeke, Grammatik S. 62 und Lidzbarski, Johannesbuch II (Übers.) S. 34 Anm. 5; Drower-Macuch, Dict. 191a.

[6] 70,23f. (67,18f.): „der große Mānā erhob sich in Glanz (*zīwā*), Licht und Herrlichkeit"; 103,21f. (112,22) „Ich breitete Glanz (*ṣauta*) vom großen Mānā über sie . . .". Vgl. auch X (240), unten S. 26f.

[7] Im Anschluß an Gen. 1 (*waijiqrā*): vgl. Nöldeke, Gramm. S. 165 Anm. 3 und Rosenthal, Aram. Forschg S. 232 Anm. 6. *qira* „Hervorgerufener, Geschöpf".

die Kraft des Lebens entstanden (*bhailahun ḏhiia huaitun*)". Ferner ist das „Gebet" (*buta*) bzw. „beten" (*baa*) als Schöpfungsmittel in B auffällig.

Aus B geht deutlich die Vorrangstellung des „großen Mānā der Herrlichkeit" gegenüber dem „Leben" hervor; diese Vorstellung hat auch in A Eingang gefunden (69,9). Allerdings wird diese Konzeption durch den Gedanken vom Leben als Gestalt oder Abbild des großen Mānā verwischt. Im weiteren Verlauf der Prosafassung treten jedoch Mānā und (erstes) Leben deutlich als getrennte Wesen in Erscheinung. Daß der Mānā, die Kollektivseele vermutlich erst eine sekundäre Erscheinung im Traktat III ist, ergibt sich aus der bemerkenswerten Tatsache, daß er bis auf eine Ausnahme (103,21f. / 112,22) im weiteren Verlauf des Traktates nicht wieder auftritt, und aus den offensichtlichen Nahtstellen, auf die schon Lidzbarski hingewiesen hatte[1]. Ursprünglich ist das (große) „Leben" die Urgottheit und sie hat auch Mandā ḏHaijê geschaffen (73,20/70,2: 75,20f./72,38 gegenüber 71,1ff./67,18ff.; 72,22/68,38). Durch den Einschub des (großen) Mānā und der mit ihm verbundenen Urfrucht (s. u.), d. h. also der emanationistischen Form mit ihrem *hua mn*[2], ging die einstige Versform der Einleitung zu III verloren[3].

Sehen wir uns jetzt die dritte Theogonie (C) an, die einer Belehrung des Lebens an seinen Boten („Gnosis des Lebens") entstammt:

mn qudam ḏnihun almia kulhun	Bevor alle Welten (Wesen) wurden (waren), war diese große Frucht da
haizin pira rba hua	
kḏ hua pira rba bgu pira rba	Als die große Frucht in der großen Frucht war,
hua malka (rba)[4] *dnhura rba d'qara*	ward (war) der große Lichtkönig[4] der Herrlichkeit.
mn malka (rba)[5] *ḏnhura ḏ'qara*	Aus dem großen Lichtkönig der Herrlichkeit
aiar ziwa rba hua	ward der große Glanzäther.
umn aiar ziwa rba	Aus dem großen Glanzäther
huat[6] *'šata haita*	ward das lebende Feuer
umn 'šata haita	Aus dem lebenden Feuer

[1] S. 65,5ff. Allerdings tritt der Einzelmānā viermal im Traktat auf. 101,20 (109,6) steht fälschlicherweise der „große Mānā" statt des Einzelmānā (oder soll in diesem Satz der Gedanke der Kollektivseele, die „alle verweslichen Dinge erleuchte" zum Ausdruck kommen?). Vgl. auch 70,20—22 (67,16f.), wo ein alter Parallelismus aus der alten poetischen Vorlage erhalten ist: „Es gefiel aber dem Großen (Leben) nicht, (und) dem Leben war es nicht recht."

[2] Diese Terminologie findet sich nur in der Prosaeinleitung, vermischt mit der im Verlauf der weiteren Erzählung herrschenden Schöpfungs-Terminologie.

[3] Lidzbarski S. 65.

[4] Eigtl. „der große König des großen Lichts". CD nur „Lichtkönig der Herrlichkeit" (*malka ḏnhura ḏ'qara*); A richtig: *malka ḏnhura rba ḏ'qara*. Dr hat: „der hohe Lichtkönig" (*malka rama ḏnhura rba ḏ'qara*).

[5] So Dr. [6] CD *hua*.

nhura[1] *hua*	ward das Licht.]*[1]
bhailḫ ḏmalka ḏnhura	Durch die Macht des Lichtkönigs
(hiia u)pira rba hua	war (das Leben und)[2] die große Frucht
⌜*hua pira rba*	Die große Frucht ward
uhuabḫ iardna	und in ihr ward der Jordan.
uhua iardna rba	Der große Jordan ward
uhun mia hiia⌝[3]	und es ward das lebende Wasser.
uhun mia[4] *ʿria urauzia*	Es ward das glänzende und prangende Wasser,
umn mia hiia anin hiia huainin	und aus dem lebenden Wasser bin ich (sind wir), das Leben geworden.
huainin anin hiia	Ich (wir), das Leben ward
uhaizak kulhun ʿutria hun	und alsdann wurden alle Uthras.

Auch dieser Passus kennt die Urfrucht (*pira*), jedoch nicht den Äther, der erst später entsteht. Dafür steht an der Stelle des „großen Mānā der Herrlichkeit" der „große Lichtkönig der Herrlichkeit", offensichtlich ein sekundäres Substitut, denn der Lichtkönig trägt sonst nicht das Attribut der „Herrlichkeit"[5]. Der Lichtkönig fehlt sonst völlig in III[6]. Neue Elemente sind ferner das „lebende Feuer", das Licht und die Entstehung der „großen Frucht" durch den Lichtkönig. Letzteres stößt sich eigentlich mit der vorhergehenden Aussage, daß die Frucht als erste war. Brandt übersetzte daher: „Und das große Pīrā war, es war das große Pīrā. Und es war in demselben der Jordan." Den Passus „durch die Macht des Lichtkönigs" zieht er zum vorhergehenden Satz, doch ist das durch das Versmaß, das Brandt nicht beachtete, nicht möglich. Man kann daher diese Stelle (76,3f.) entweder als Glosse, die die Macht des Lichtkönigs betonen wollte, betrachten und den Satz „und die große Frucht war (ward?) und in ihr war (ward) der Jordan" als Neuanknüpfung an die eingangs gemachte Aussage auffassen, oder das ganze Stück als Verarbeitung zweier Vorstellungen ansehen. Die „Glosse" erhält durch Lit. LXXVII (141,8f.) einen Hintergrund (vgl. auch Drower, CP S. 84, Text S. 116,3f.):

maria pira rba uʿlaia ḏhu uparia	der Herr der großen, hohen Frucht, der emporblühte und emporblühen ließ und
ušauia pira rba	sich die große Frucht schuf.

Wer der „Herr" ist, bleibt unsicher. Am Anfang der ganzen Litanei wird das Leben, also die oberste Gottheit bereits genannt. Die Termi-

---

[1] Dr *hiia pira* (Leben, Frucht).
[2] Oder steht *hiia* (*haijê*) als Dublette bzw. Glosse zu Lichtkönig?
[3] Dr *ḏpira rba huabḫ iardna hua iardna rba hun umn mia hiia.*
[4] Dr om.
[5] In ARR 42 trägt der „große Vater der Herrlichkeit" (*aba rba ḏʿqara*) den Namens des „Mānā Rabbā".
[6] Vgl. Prol. S. 121 mit Anm. 4. In GR I, 4 (2,4/5,23) ist „das große Antlitz der Herrlichkeit" Umschreibung für den Lichtkönig, doch ist auch dieses Attribut ursprünglich aus einem anderen Bereich (Mānā-Niṭūftā-Kreis, s. u.).

nologie gehört zur emanationistischen Theogonie, wie wir noch näher zeigen werden.

Setzen wir die Darstellung C mit der von A und B in Parallele, so erhalten wir folgenden interessanten Tatbestand:

Pîrā	Pîrā	Pîrā
Äther	Äther	(Glanzäther)
Großer Mānā der Herrlichkeit (Mānās, Pîrās, Škīnās)	Großer Glanz	Großer Lichtkönig Glanzäther lebendes Feuer Licht Große Frucht
Großer Jordan Jordane	das Leben[1], großer Jordan lebenden Wassers Zweites Leben Uthras	Großer Jordan und lebendes Wasser das Leben

Eine Grundvorstellung schimmert in allen drei Versionen hindurch, doch sind diese ersichtlich selbständig geformte Einheiten. C hat zusammen mit dem Lichtkönig als Besonderheit die Elemente: Glanzäther[2], lebendes Feuer[3] und Licht und stellt offensichtlich eine sekundäre Bearbeitung dar (17ff.). Um der ganzen Konzeption noch näher zu treten, müssen wir folgende Parallelstücke heranziehen, die

die Trilogie von Pîrā, Ājār und Mānā,

die Verknüpfung von Mānā und Leben bzw. Lichtkönig und Leben

und dann die einzelnen Elemente als Schöpfungsprinzipien kennen.

2. Die genannte Trilogie tritt uns so nur in Buch III des GR entgegen. Am nächsten steht ihr die Theogonie in GR XV 10: 325,3ff. bzw. 331f., der wir uns jetzt zuwenden.

mn dmutai mištaiina	Ich[4] unterhalte mich mit meinem Abbilde
ḏatai nibun ana ulik[5]	„Komm, ich und du wollen bauen (schaffen)
nibinbḫ bqala kasia unibunbḫ bpira šania	Wir wollen bauen mit geheimen Rufe, bauen in der wundersamen Frucht.

---

[1] Die Reihenfolge des Hervorgehens von Jordan und Leben ist unklar; eine Glosse (s. o.) läßt das Leben aus dem Jordan entstehen, wie in Version C (vgl. Lidzbarski z. St.).

[2] Nur hier in GR.

[3] In III oft (19mal), bes. in der Verbindung „Gewand lebenden Feuers" (*lbuš ʿšata haita*); s. dazu unten S. 139ff.

[4] D. i. der „teure Mānā" (*mana iaqra*) 325,12 (326,1).

[5] Dr *nanat*.

admitinṣiblan[1] *piria admitinṣiblan*[1] *adiauria* . . .	Bis daß wir Früchte pflanzen, bis daß wir Helfer pflanzen . . ."
kḏ haza amar 'thašab 'l ṣauta	Als er dies sagte, sann er auf eine Gefährtschaft[2].
'l ṣauta 'thašab bḫ bpira šania	Auf eine Gefährtschaft sann er in der wundersamen Frucht.
amar u'thašab	Er sprach und sann:
'qria[3] *ṣauta liaminai*	„Ich will eine Gefährtschaft zu meiner Rechten schaffen (hervorrufen)
u'qria[3] *pasimkia lsmalai*	und ich will Leuchten zu meiner Linken schaffen.
u'qria[3] *šliha mnaṭrilia bkisia*	Ich will Gesandte des Lebens schaffen, die für mich im Geheimen verwahrt seien.
. . .	. . .
ana kibšat lṣautai sigdia	Ich beugte mich, verneigte mich vor meiner Gefährtschaft
unisbit minḫ kušṭa iaqra	und nahm von ihr teure Kušṭā an.
alnin bmania u'taksinin	Wir traten in Mānās (Geräte?) ein und verbargen uns
ušrat ḏtihuia ṣauta	und sie willigte ein, meine Gefährtschaft (Gefährtin) zu sein.
kḏ hun qadmaiia	Als die Ersten da waren (entstanden),
'l tiniania mithašbia	sinnen sie auf Zweite.
kḏ hun tiniania	Als die Zweiten da waren (entstanden),
'l tlitaiia mithašbia	sinnen sie auf Dritte.
kḏ hun tlitaiia	Als die Dritten da waren (entstanden),
'l arbiaiia mithašibia	sinnen sie auf Vierte.
minaihun ḏarbaiia[4]	Von den Vierten
hua[5] *hasir ubṣir*	kam (entstand) Mangel und Fehl.

Im vorliegenden Text stehen der „teure Mānā" und sein Abbild im Mittelpunkt, also ein Urpaar[6], die sich in der „Frucht" befinden. Während der Mānā auf eine „Gefährtschaft, Gefährtin, Genossin" (*ṣautā*) „sinnt", lehnt dies sein Abbild oder Paredros ab, da so nur „Mangel und Fehl" entstehen kann. Trotzdem wird offenbar eine Ṣautā geschaffen[7] (in einem jetzt verlorenem Stück?), mit der der „Große Mānā" in den „Mānās" (Behältern, Geräten)[8] die „Ersten" erzeugt (eine Art Hieros gamos), aus denen dann die „Zweiten", „Dritten" und „Vierten" (Früchte, Helfer?) entstehen, was schließlich zur Kosmogonie führt und worauf wir noch zu sprechen kommen.

---

[1] Dr *ḏmitinṣiblan*.
[2] Das Wort kann als Fem. auch „Glanz, Schmuck" bedeuten, da im Mandäischen *ṣibta* und *ṣuta* graphisch zusammengefallen sind. Vgl. unten S. 69f.
[3] Dr *uqria*.
[4] So Dr st. *minaihun min* (ACD) u. *uminaihun umn* (B).
[5] Dr *hauia*.
[6] Vgl. Lidzbarski S. 144 Anm. 5 und 331, 10; unten S. 69.
[7] Vgl. Stück XII 2 (275, 2/272, 19). In XVII 1 (372, 29f./400, 15f.) wird Ṣautā mit Adam verbunden und bezeichnet Hawwā (Eva). Vgl. auch ATŠ Buch II, § 314 (zitiert unten S. 70).
[8] Vgl. Lidzbarski, Or. Stud. I S. 558 Anm. 3; GR S. 65 Anm. 1; 332 Anm. 2.

Vom „Leben" ist keine Rede, nur von den „Gesandten des Lebens"; erst in dem zweiten, ursprünglich selbständigem Teil, tritt das „Große" (Leben) mit Mandā ḏHaijê auf (326,14ff. / 333,27ff.), verbunden mit der Lehre, daß aus dem „Zweiten" „Mangel und Fehl" entstanden sei, wie wir es auch aus GR III kennen. Wir haben also hier deutlich zwei disparate Stücke verbunden: die Auffassung vom Urgott Mānā Rabbā und die vom „Großen (Leben)", beide werden miteinander identifiziert. Theogonische Bedeutung hat hier nur der „Mānā-Abschnitt". Dieser hat als Terminus technicus auffälligerweise vorwiegend „Schöpfungsterminologie": bauen (*bnj*), rufen = schaffen (*qrj*), ersinnen (*'thašab*)[1], pflanzen (*nṣb*); *hua* kommt nur im Zusammenhang mit der Erzeugung (?) der „Ersten" bis „Vierten" vor, beim letzteren auch *hua mn* „entstehen aus", also ein Zurücktreten der Emanationsterminologie (vgl. GR III Theogonie B). „Frucht" und „Früchte" verbinden jedoch diesen Text mit III A.

Frucht, Mānā und Leben treten auch in GR XV 2 auf, ein Stück, das offensichtlich mehrfach bearbeitet worden ist (cf. unten S. 41f.). Es heißt hier 304,18—20 (303,2—6):

aprišinun 'l pira rba 'laia	Belehre sie[2] über die große, obere Frucht
uliškinata[3] *ḏškan batra ksia*	und die Škīnās, die sie am geheimen Orte gegründet haben.
aprišinun 'l mana rba qadmaia	Belehre sie[4] über den großen ersten Mānā
u'l iardna rba ḏbgauḫ 'ṣṭba	und den großen Jordan, in dem er getauft wurde.

Die Hauptrolle spielt im Stück, außer dem Boten, das „Große" (Leben), das mit dem „Herrn der Größe" (Mārā ḏRabbūṯā) identifiziert wird. Auch die „Schöpfung" des Zweiten Lebens wird erwähnt (305,7/303,27).

Mit GR XV 10 berührt sich besonders ein Abschnitt aus den Zidqā-Brīḵā-Texten des CP St. 379, S. 292f. (t. 439f.), der auch Mānā Rabbā und Schöpfungsterminologie aufweist. Der „Große Gewaltige Mānā" ist hier der Schöpfer von Uṯras und Lichtwelten; er repräsentiert den Hauptzelebranten des Rituals[5]. Da er allein in seiner Škīnā (bzw. seinen „verborgenen Eiern") ist, „ruft er eine Gefährtschaft für sich hervor" (*qra ṣauta knafšiḫ*) und darauf drei „Schöpfungen" von

---

[1] Letzteres, wovon noch zu reden sein wird, in Buch IV, IX 2, X und XI.

[2] Die Uṯras des reinen Tarwān; es spricht das „Große (Leben)" zu Hibil, dem Boten.

[3] CDDr *u'laia lškinata.*

[4] Vgl. 303,20f. (301,32f.): „Es (das Leben) belehrte mich über die Ersten (*qadmaiia*) und über den Großen (*rba*, d. i. der erste Mānā), der von jeher war (*ḏmn laqadmia hua*)."

[5] So wie auch in ARZ Zeile 433 *Mana rba kabira* Umschreibung für den Celebranten des Rituals ist. In gleicher Weise wird auch der „Große-Gerechte-Einzige") (*lhdaia rba zadiqa*) verstanden; vgl. zu diesem Begriff unten S. 29ff.

Uṯras, d. s. in diesem Zusammenhang (himmlische) Priester, ferner Jordane, Škīnās und Šgandās (Boten). An Stelle der „Frucht" steht in diesem Text Hilbūnā „Ei" (= Behausung), worauf wir noch unten S. 46ff. zu sprechen kommen. Das Motiv von den drei Schöpfungen (*qrita* „Hervorrufung, Schöpfung") ist hier mit der Mānā-Vorstellung verbunden. Der ganze Hymnus ist von der Absicht geleitet, Ur- und Vorbild des Ritus in der Lichtwelt zu verankern[1], und so werden in diesen späten Kompositionen ältere Gedanken und Überlieferungen verwendet, indem man sie der genannten Leitidee dienstbar macht[2]. 360000 Uṯras finden sich auch anderswo (Lit. 237,5; GR 152,25) und gehören den auffälligen Übertreibungen einzelner Texte an, die den älteren noch fremd sind (vgl. GL)[3]. Terminologisch ist zu bemerken, daß eine der bekannten Verquickungen von Schöpfungs- und Emanationsterminologie vorliegt (*hua, nṣb, šwa*). Wenn auch nicht in dem wiedergegebenen Zusammenhang, so doch in seiner Nähe tritt auch das Leben auf (292,4; 293f.; 296f.). Hat es (vor allem terminologisch) den Anschein, als ob der „Mānā Rabbā" an Stelle des Lebens getreten ist, so findet man doch im ganzen Hymnus das bereits festgestellte Nebeneinander von Leben und (großem) Mānā, wobei allerdings über das Verhältnis der beiden zueinander hier nichts ausgesagt ist; besonders beachtenswert ist darunter t. 441,17—442,2 (293), wo vom „Schöpfungsruf" (*qrita*) des Zweiten Lebens[4] die Rede ist, parallel zur Aussage vom Großen Mānā.

3. Verfolgen wir die Verbindung Mānā, Abbild (Dmūṯā) und Leben weiter, so müssen wir uns GR V 1, dem Traktat von Hibils Höllenfahrt zuwenden. Hier finden wir folgende Lichtwesen vereinigt (134, 3ff./150,30ff.): Das Leben, Mandā ḏHaijê, Mānā und sein Abbild. Dann wird das „Versteck" (*kisia*), das „Ei" (*hilbuna*), der Jordan, das „Tan(n)ā" und die „Ader" (*širiana*) genannt, aus denen Hibil „gemacht" (*šauia*) worden ist (134,13ff.). Die höchsten Wesen weilen in den „Verstecken" und den „Eiern" (135,7). Das Leben und der (große) Mānā werden 135,18 als „die beiden teuren Mānās" (*mania iaqria trin*) bezeichnet[5], daneben steht das „erste Abbild" (*dmuta qadmaita*). Wenn hier auch keine Theogonie vorliegt, so treffen wir doch die gleiche Verbindung und Vermischung von Leben, Mānā Rabbā und Abbild an, wie in III B und XV 10, allerdings ohne die (Ur-)Frucht (dafür tritt 140,19f. die „große verborgene,

[1] Vgl. dazu Kult §§ 2. 7. 8.
[2] Es geht speziell um die Demonstration der Kraft des Segens, mit dem der Hauptzelebrant des Totenmahl-Ritus gesegnet wird; diese Segnung ist in der Lichtwelt beheimatet.
[3] Vgl. dazu auch unten S. 35f.
[4] Drower: by the Second Cry of the Life".
[5] Von Brandt, MS S. 137 Anm. 2 fälschlich auf Mānā und Abbild bezogen.

erste Niṭūftā, die von den Lichtwelten existierte" auf; vgl. unten S. 40f.):

III B	XV 10	V 1
großer Mānā	teurer Mānā	verborgener Mānā[1]
Leben als Abbild (oder: in Gestalt) des gr. Mānā	und sein Abbild (Gefährtschaft)[2]	und sein Abbild = erstes Abbild) Leben
Leben als Abbild des Mānā	(das „Große" mit dem Mānā identifiziert).	Mānā und Leben als „teure Mānās".

Auch aus dieser bisherigen Übersicht lernen wir die künstliche Verbindung der Mānā- und Lebenkonzeption[3]. Wir müssen jedoch noch weiter ausholen und Buch X (238f./239f.) heranziehen, in dem eine dem Buch III verwandte Theogonie überliefert ist, die, wie Brandt seinerzeit bemerkte, eine besondere Vorliebe für kultische und sakramentale Dinge zeigt[4].

hazin hu raza usidra ḏziwa ḏiaqid bgu pihta ḏbar bziwḫ ḏnapšḫ uasgia bnhurḫ	Dies ist das Mysterium und das Buch vom Glanze, der im Pihtā[5] lodert, das in seinem eigenen Glanze[6] leuchtete und in seinem Licht groß war.
(*ḏhu mana qadmaia huabḫ*[7] *uptabḫ udarbḫ uhaiminbḫ bmana ḏhuabḫ uhaimanbḫ bziwa unhura ḏhuabḫ*[8] . . .)	(Jener erste Mānā war(d), schuf und wohnte darin. Es glaubte an den Mānā, der darin war und es glaubte an den Glanz und das Licht, das darin war).[8]
unpaq ziwa mn pihta ušra nhura 'l pihta unpaq minḫ uqra lnapšḫ nibṭa ziwa unhura ḏmn napšḫ iaqid ziwa uiaqid nhura	Und Glanz kam aus dem Pihtā heraus und Licht legte sich über das Pihtā und kam aus ihm heraus. Er (Glanz) nannte sich Sproß (Nibṭā), Glanz und Licht, dessen Glanz und dessen Licht von sich aus lodert.
ham tana pšak tana ḏuabḫ kḏ iaqid 'lauia tana hun mambugia hua laupa ḏlitlḫ psaqa u'tlik laupa lhiia[9] *uškan hiia napšaihun bgu uqaiim hiia napšaihun bgu mambugia ḏmia dminaihun dilun 'štpun*[10]	Das Tan(n)a erglühte, das Tan(n)a schmolz, in dem er war. Als er über dem Tan(n)a loderte, wurden Mambūgās (Sprudel), ward die Laufā (Gemeinschaft), die ohne Trennung ist. Es ward die Laufā (Gemeinschaft) mit dem Leben und das

[1] Vgl. 140,19 (155,27): *mana kasia.*
[2] CP St. 379 (S. 292) hat nur: Großer Mānā — Gefährtschaft (Ṣautā).
[3] Vgl. bereits Lidzbarski, Ginza S. 149 ult.
[4] MR S. 29 Anm. 1. Vgl. auch ATŠ II, § 58—59 (vom Großen Mānā!).
[5] Eigtl. „Schöpfung" (s. Kult S. 113f.). Vgl. auch Drower, Adam S. 3: „the opened", „the revealed".
[6] Leid. hat statt „eigenem" „reichen Glanz" (n. Lidzb.).
[7] D hat: „sein Name war darin" (*šumḫ huabḫ*).
[8] Der folgende Passus ist offenbar Glosse (auch in Dr): „und es glaubte an den Mānā, der darin war, dessen Name Šarhab'il ist".
[9] D *blaufa ḏhiia.* [10] Dr *'štauun.*

mn butun bun 'l[2] *napsaihun ḏhun*[3] *bgauaihun urbabun bgauaihun . . .*

Leben nahm seinen Wohnsitz und das Leben stellte sich in den Mambūgās des Wassers auf, die sich daraus[1] ergossen. Mit seinem Gebet betete es zu sich selbst, in denen (Quellen) es war und in denen es wuchs . . .

nsib kušṭa mn napšaihun ukušṭa ḏhua mn laqadmaia u'tqria[4] *mn qudam*[5] *briša uhaiminbḫ*[6] *uhun*[7] *hiia bmaṣbutun . . .*

Es (das Leben) nahm von sich selbst Kušṭā an, eine Kušṭā, die von jeher war, die am Uranfang geschaffen war, und es (das Leben) glaubte an sie und das Leben war in seiner eigenen Taufe . . .

huat škinta ḏhiia ḏ'lauia mia[8] *u'šata haita uamar ana hu hiia ḏmn napsaihun hun mn ziwauhun*

Es ward die Škīnā des Lebens, die über dem Wasser[8] und dem lebenden Feuer ist. Es sprach: „Ich bin das Leben, das aus sich selber wurde, aus seinem eigenen Glanze wurde".

kmaṣ mn dmutaihun uqamiun[10] *tam luataihun bkisia ziwaihun bar minaihun unhuraihun sg*[c11] *ḏ'lauia ziwaihun unhuraihun iatruia*[12] *u'taqan unhuraihun ḏnapšaihun*

Es bildete sich[9] aus seinem Abbild (oder: aus seiner Gestalt) und stand bei sich im Verborgenen. Sein Glanz leuchtete daraus hervor und sein Licht war groß, das es über seinem Glanze und Lichte reichlich schuf. Sein eigenes Licht wurde trefflich hergerichtet.

hašib hiia bnapšaihun (bkimṣaihun ḏnapšaihun)[13] *uqamiun*[10] *hiia bkisia lmiqria bra usauiia ṣauta lnapšaihun . . .*

Das Leben ersann in seinem Inneren (im eigenen Gebilde[13]) und das Leben stellte sich im Verborgenen hin, um einen Sohn zu schaffen und ihn zum Genossen (zur Gefährtschaft) für sich zu machen . . .

uhauzak qrun[14] *bra ušauia ṣauta lnapšaihun*[15] *uaqmunḫ*[16] *biardna ḏmia hiia ḏmn hiia hun . . .*

Alsdann schuf es einen Sohn und machte ihn sich zum Gefährten, stellte ihn in dem Jordan lebenden Wassers auf, das vom Leben kam . . .

Der vorgelegte Abschnitt mit seiner charakteristischen „mystischen Sprache" enthält als Hauptprinzipien: den Glanz (Zīwā) im Pihtā, den ersten Mānā[17], das Tan(n)ā und das Leben; dabei sind die

---

[1] Oder: „aus ihm (dem Leben)"; vgl. Sundberg, Mand. Textual Cruces S. 17 mit Verweis auf Lit. 108, 5 und J 135, 7 (132, 17f.).
[2] Dr om.
[3] Dr *ḏinun*.
[4] BCDr *u'tiqria*.
[5] Dr om.
[6] BC *uhaimanubḫ*.
[7] BCDDr *hun*.
[8] B hat *mana*, Dr *hiia* „Leben"!
[9] Vgl. Lidzbarski z. St.; J S. 66 Anm. 2; C hat *kmaihun* st. *kmaṣ*.
[10] So st. *uqaiim* „und festigte (richtete) auf".
[11] Dr *asga*; C *sgia*; D *asgia*.
[12] Dr *iatiria*.
[13] Vgl. Lidzbarski z. St., S. 146 Anm. 6 und J S. 66 Anm. 2 (in B. IV).
[14] So richtig st. *qra*; vgl. Lidzbarski z. St.
[15] So richtig st. *lnapšḫ*; vgl. Dr.
[16] So richtig st. *uaqmḫ*, *uaqmiḫ* (Dr).
[17] Er wird in einer Glosse als Šarhabêl bezeichnet (238, 5f.; Dr 233, Z. 3: s. o. S. 26 Anm. 8.

zuerst genannten drei Wesen ineinandergeschachtelt und man kann sie so mit den Prinzipien aus Buch III zusammenstellen:

III A	III B	X
Pîrā	Pîrā	Pihtā
Großer Mānā	Jūrā (Glanz)	Zīwā (Glanz) und Mānā

Des weiteren wird zunächst eine zweifache Emanation geschildert, zu deren Terminologie gehört: „herauskommen" (*hua mn*), „werden, entstehen" (*hua*) und der auffällige Bestand an Worten, wie „lodern" (*iaqid*), „erglühen, heiß werden" (*ham* > *hmm*), „schmelzen" (*pšar*), die alle in Verbindung mit „Glanz", Licht und Tan(n)ā stehen.

1. (aus dem Pihtā): Glanz (und Licht) = Nibṯā („Sproß"), der im Tan(n)ā war.
2. (aus dem Tannā): Mambūgās („Sprudel"), die die Laufā begründen[1].

Daran anschließend tritt, im Zusammenhang mit der Laufā, das Leben auf, von dem ausdrücklich bestätigt wird, daß es „aus sich selbst geworden", „aus seinem eigenen Glanze wurde", „sich aus seiner eigenen Gestalt (oder: eigenem Abbild) bildete". Es wohnt in den „Sprudeln", ist der erste „Täufer" usw. und führt die Theogonie weiter: es „ersann" (*hašib*) und „schuf" (*qra*) „im Verborgenen (Geheimen)" einen „Sohn", der eine Ṣautā („Gefährt- oder Genossenschaft") genannt wird und im Jordan (der wie in GR III B aus dem Leben stammt) inthronisiert wird (s. u. S. 29f.). Lassen wir die offensichtlichen, nur hier auftretenden einzelnen Unterschiede, die in diese dynamische Theogonie eingeschaltet worden sind, einmal beiseite, so ergibt sich im Vergleich mit Buch III folgende Übersicht

X	III A	III B	III C
Pihtā	Pirā	Pirā	Pirā
Glanz-Mānā	Mānā	Glanz(*jūrā*)	Lichtkönig
Sproß im Tannā			
Sprudel	gr. Jordan	gr. Jordan	Jordan
Leben		Leben	Leben
Bitte (d. Lebens)		Bitte (d. Lebens)	
Sohn, Ṣautā (vgl. XV 10)			
der „Zweite" (241,10)		Zweites Leben	
„Söhne des Heils"	Früchte	Uṯras	Uṯras

Mit III C berührt sich X ferner durch die Elemente „Licht" und „lebendes Feuer". Wir finden also trotz der jeweiligen Eigenheiten

[1] Vgl. dazu Kult § 12, S. 149ff.

im Grunde eine aus gleichen Vorstellungen und Motiven bestehende Konzeption vor, die Mānā und Leben, Emanation und Schöpfung verbindet. Um jedoch zu zeigen, daß der „Erste Mānā" in Buch X einem anderen Bereich entstammt, muß einmal darauf verwiesen werden, daß diese Gestalt im weiteren Verlauf des Textes nicht wieder auftaucht, zum anderen aus IX 2 deutlich wird, daß Mānā hier an der Stelle des Pihtā steht (234,15ff./235,26ff.):

hazin hu raza usidra ḏziwa ḏiaqid bgu mana ḏminḫ hun šambibia dziwa uminḫ hun iardna gauaiia uminaihun	Dies ist das Mysterium und das Buch vom Glanze, der im Mānā lodert, aus dem die Strahlen des Glanzes wurden (hervorgingen) und aus dem die inneren Jordane wurden (hervorgingen).
mn[1] *hanatun iardnia hua iardna rab kulhun jardnia*	Vor ihnen, jenen Jordanen ward der Jordan, der größte unter allen Jordanen.
mn hanatḫ iardna piršat unipqat[2] *niṭubta rabta kasita qadmaita . . . ḏminḫ hua lhudaia*[4] *rba zadiqa ḏminḫ*[5] *hun bnia prišaiia ḏhiia qadmaiia ḏqaimia btušbihta sagdia umšabia lhak mana rba kabira*	Von jenen Jordanen sonderte sich ab und ging hervor die große, verborgene, erste Niṭūbtā (. . .)[3] aus der der große, gerechte Einzige ward, aus dem die hervorragenden Söhne des Ersten Lebens wurden, die dastehen und in Lobpreis jenen großen, mächtigen Mānā verehren und preisen.
uamarlun qum puq lpiriawis iardna ulgilia mia uhašib uqrun bra hda . . .	Er sprach zu ihnen: „Auf, zieht hinaus zum Pirjawis-Jordan und zu den Wogen des Wassers, ersinnt und ruft hervor einen Sohn . . .
uqam unpaq lpiriawis iardna ulgilia mia hašib uqiriuia lhda bra . . . lhdaia rba zadiqa ḏmn lihdaia rba zadiqa hua ḏhiia qiriuia bmalalun . . .	Sie erhoben sich, zogen zum Pirjawis-Jordan und zu den Wogen des Wassers hinaus, sie ersannen und riefen hervor den einzigen Sohn . . . den großen, gerechten Einzigen, der aus dem großen, gerechten Einzigen ward, den das Leben (!) durch sein Wort schuf . . .
uqam hiia qadmaiia sgid ušabuia lhak mana rba kabira uamarlun hašibnin uqrainin hda rba lhdaia rba zadiqa ḏmn lhudaia[6] *rba zadiqa hua*	Das Erste Leben erhob sich dann, verneigte sich und pries jenen großen, gewaltigen Mānā und sprach zu ihm: „Ich habe einen einzigen, großen, gerechten Sohn ersonnen und hervorgerufen, der aus dem großen, gerechten Einzigen ward (entstand)."

(Es folgt die Inthronisation dieses „Sohnes").

Diese Schilderung, die sich durch den „Großen Gerechten Einzigen" mit Buch XI berührt, auf das wir noch zu sprechen kommen, ver-

---

[1] So st. *umn*.
[2] Dr *nibṭat* „sproßte hervor".
[3] Den folgenden Passus vom „Herrn der Größe" (*mara ḏrabuta*) schalte ich mit Lidzbarski aus, da er im Traktat keine Rolle spielt und ein sekundärer Einschub ist. Wir haben, wie so oft, die Schilderung einer kultischen Handlung vor uns.
[4] BDr *lihdaia*, CD *lhdaia*.
[5] Dr *uminḫ*.
[6] CDDr *lhdaia*, B *lihdaia*.

einigt den „großen gewaltigen Mānā", den „großen Jordan", die Niṭuḇtā und das (Erste) Leben. Die Darstellung enthält also disparate Stücke. Einerseits ist der Glanz im Mānā eine Art Urprinzip, aus dem die Jordane kommen, aus denen wieder über den großen Jordan die Niṭuḇtā sich „absonderte", die selbst wieder als Ursprungsort des „Großen Gerechten Einzigen" gilt, der mit dem „Großen Gewaltigen Mānā" identifiziert wird (vgl. 234,21ff/235,31ff.; CP St. 379: S. 292,10f./t. 439,6f.) letzterer auch mit dem Lichtkönig (! 236,24/237,33). Andererseits tritt das Leben plötzlich auf, obwohl vorher schon von den „Söhnen des Lebens" die Rede ist, die aus dem „Großen Gerechten Einzigen" (Mānā rabbā) hervorgingen und die den „Sohn" schaffen: diese Tat schreibt sich jedoch auch das Leben zu. Lidzbarski hat daher bereits vermutet, daß die „Söhne des Lebens", von denen im weiteren Verlauf der Darstellung nicht mehr gesprochen wird, von einem Bearbeiter an Stelle des Lebens gesetzt worden sind; allerdings gehen im Mandäischen Kollektiv- und Einzelwesen oft ineinander über, was diesen Vorgang vielleicht leichter verständlich machen könnte, vor allem, wenn man die ganze dynamische Darstellungsweise des Mandäischen berücksichtigt.

Ferner stört auch die Aussage: „der große gerechte Einzige, der aus dem großen gerechten Einzigen entstand."[1] Wir haben hier deutlich die Verquickung mit einer anderen Konzeption vor uns (vgl. GR XI). Die uns hier interessierenden Elemente können wir so zusammenstellen:

Mānā rabbā und Glanz	Niṭuḇtā
Jordane	(Herr der Größe)
Großer Jordan	der Einzige (Lhudājā) = Mānā rabbā
Niṭuḇtā	(Söhne des Lebens) bzw. Leben
	Sohn („der große, gerechte Einzige", der „jugendliche Knabe").

Auch diese Theogonie enthält also die Auffassung, daß das Leben dem Mānā Rabbā untergeordnet bzw. aus ihm „hervorgegangen" ist, das denn den Sohn „durch sein Wort schafft" oder „aus dem Pirjawis-Jordan ersann und hervorrief". Vgl. dazu GR X:

„das Leben ersann in seinem Inneren ..., um einen Sohn zu schaffen",

[1] ATŠ II, 5 (b) gilt Šišlam-Rabbā, der Urtyp des Priesters und Bräutigams, als Sohn des „Lihdajā R(ab)bā Zadīqā"! AŘZ enthält das „Große Dukrānā des Gerechten Einzigen (*lhdaia zadiqa*)", das Mara ḏRabuta für den „Großen Gewaltigen Mānā" zelebrierte (Z. 433ff.). Nach Lady Drower ist hier der „Große Gerechte Einzige" eine Umschreibung für den „verborgenen (himmlischen) Adam" (*Adam kasia*), s. ib. S. 63 Anm. 1. In GR IX 2 wird allerdings der *Lhdaia rba zadiqa* von Adakas (= *Adam kasia*) unterschieden!

und IV (126,4/142,17):

„als das erste Leben nachsann (*hašib*) und Mandā ḏHaijê schuf". Die Verbindung von Leben und Schöpfertätigkeit können wir aus dem bisherigen Material bestätigen. Der Mānā-Abschnitt ist dagegen eine typische Emanationsschilderung (vgl. *npq*, *prš*, *hua mn*) und berührt sich, außer mit IX 2 auch mit III A durch das Vorkommen der Jordane. Allerdings haben wir hier die — offensichtlich sekundäre — Auffassung vom Hervorgehen des „Großen Jordan" aus den „Jordanen"; aus ersterem emaniert der „Große Tropfen". Diese Niṭuḇtā (= Niṭuftā) steht der Frucht-Konzeption nahe, wie wir noch zeigen werden; man kann sie mit der Theogonie in GR III parallel setzen:

Niṭuḇtā	Pirā
Mānā (= Lhudājā)	Mānā
Leben	Leben

Blicken wir jetzt auf B. X zurück, so läßt sich deutlich erkennen daß dort offensichtlich das Pihtā an Stelle des Mānā getreten ist und der Passus vom „ersten Mānā im Pihtā" eine Reminiszenz an die Mānā-Theogonie darstellt, wie sie auch in B. III greifbar ist. Auch die Emanationsterminologie weist auf diesen Zusammenhang hin. Buch IX fällt also im Grunde auch nicht aus den anderen Theogonien heraus, die Emanations- und Schöpfungsterminologie, Großen Mānā und Großes Leben verknüpfen, nur daß hier die kultischen Elemente zu Urprinzipien auf Kosten des Großen Mānā geworden sind.

Aus dem bisher vorgelegten Material hat sich eine Einsicht in die Vielgestaltigkeit der theogonischen Aussagen ergeben, denen jedoch gewisse Grundzüge und Typen eigen sind, besonders aber die offenbar künstliche Verbindung einer „Mānā-Theogonie" mit einer „Leben-Theogonie".

4. Auch die Lichtkönigskonzeption, wie wir sie in III C kennengelernt haben, hat das „Leben" als untergeordnetes Wesen in ihren Bereich eingeschaltet, wobei die Vermutung nahe liegt, daß der Lichtkönig (Malkā ḏNhūrā) hier an Stelle des „Großen Mānā" getreten ist. GR I, 21 (5,1ff./8,17ff.) heißt es:

ubirkthḇ uṭabuthḇ urabuthḇ ḏmalka rama ḏnhura parian unapqan ulamistaikun ulaiit ḏiadalun upariślun lbar mn hiia ḏluatak u'utria ušliha ḏlqudamak qaimia	Der Segen und die Güte und die Majestät des hohen Lichtkönigs blühen empor und kommen heraus und können nicht umgrenzt werden, und niemand kann sie begreifen und verstehen, außer dem Leben, das bei dir und den Uṯras und Boten (ist), die vor dir stehen.

Wie hier Lichtkönig und Leben verbunden ist, so finden wir in den Stücken, die den individuellen Mānā als den göttlich-jenseitigen

„Lichtfunken" (sonst mandäisch *nišimta* „Seele") beschreiben, eine innige Verbindung von Leben und Mānā. Dies ist besonders im 2. Buch des GL der Fall, wo die 28 Massiqtā-Hymnen mit dem ständigen Passus eingeführt werden:

mana ana ḏhiia rba	Ein Mānā bin ich des großen Lebens,
mana ana ḏhiia rurbia	ein Mānā bin ich des gewaltigen Lebens;
mana ana ḏhiia rba	ein Mānā bin ich des großen Lebens

Zu diesem Bereich gehört auch GR XV 12, einem aus heterogenen Bestandteilen zusammengesetzten Stück, das u. a., wie in GL II das Schicksal des „sanften Mānā" auf Erden und beim Aufstieg beschreibt, wobei das „Leben" als oberstes Wesen gilt. Vgl. auch J 63 (236f./217f.): der „sanfte Mānā" spricht zu den „Wissenden"

ana šaršai mn hiia	Meine Wurzel ist vom Leben
usindirkai mn atar nhur	und meine Palme vom Lichtort.
gubria ḏqiriuia lilbušia	Die Männer, die mein Gewand geschaffen haben,
mania[1] *mn daura taqna*	sind Mānās[1] aus dem lichten (klaren) Wohnort.

Ferner sei aus GR XV 16 (345,22f./360,34f.) genannt:

nimarlḫ 'l mania nihia	Wir wollen mit ihm (Mandā ḏHaijê) von den sanften Mānās sprechen
u'l maṣbuta ḏhiia ḏ'ṣṭararbḫ	und von der Taufe des Lebens, durch die sie gebildet wurden

In GR XII 2, einem Kušṭā-Hymnus, heißt es von der uranfänglichen (praeexistenten) Kušṭā, der „Heilswahrheit" (274, 23/272,9f.):

mana anat qadmaia ḏhiia banuk	Du bist der erste Mānā[2], den das Leben geschaffen hat.

Daß die himmlischen Wesen als Mānās bezeichnet werden, läßt sich wiederholt feststellen, besonders in GR V 1: 152,2 (Hibil als „künftiger Mānā"). 6 (s. o. S. 25); 153,12; 162,30; 163,16; 367,15 (XV 16); 358,7 (XV 15); 359,40 (XV 15: Ptahil), auch III: 119,14; 65,30f. (s. o. S. 17) u.a.m. Ferner Lit. 18,6f. und 73,5f.; 148,3; 254,4; J 233f. (Hibil). Wiederholt sind mit Mānās (*mānê*) die „Vollendeten" gemeint (z.B. GR 333,23ff.; GL 556,26), und die Grenze zwischen diesen und den Lichtwesen ist fließend, da sie ja beide einen Ursprung haben (Konsubstantialität). GR V 1 bezeugt auch die Vorstellung von „Mānās der Finsternis" (138,19.24/154,16. 22 von Hag und Mag): hier ist offenbar die ursprüngliche Bedeutung des Wortes i. S. von „Gott,

---

[1] So mit Lidzbarski z. St.; der Text hat Sg. *mana*; B *minai ḏ* daraus eventuell *minḫ ḏ*.

[2] Lidzbarski übersetzt: „das erste Gerät"; Drower, CP St. 179 (S. 162,2): „Thou art the First Mana (Primal Mind)."

Geist" (eigtl. „Gefäß", in dem die Gottheit haust) erhalten ohne spezielle Einschränkung auf die Lichtwelt[1]. Mānā dient also zur Bezeichnung der überirdischen Wesen als auch des himmlischen Teils im Menschen, der Seele[2].

Auffällig ist nun, daß höchst selten von der Abkunft des individuellen Mānā vom Kollektiv-Mānā oder Großen Mānā die Rede ist. Wir haben oben den wichtigsten Beleg dafür aus GR III A kennengelernt (S. 17f.): er war zugleich Zeugnis für eine von der Lebenskonzeption unberührten Mānā-Theogonie. Man vergleiche weiterhin auch Lit. 9,4ff.:

atiiḫ utirṣḫ brišiḫ ḏmana nsiba ḏmn mania smiria 'tinṣib	Er (Iṯ-Jāwar) brachte ihn (den Kranz) und richtete ihn auf dem Haupte des gepflanzten Mānā auf, der von den wohlverwahrten Mānās gepflanzt worden war.

Kollektiv-Mānā und Einzelmānās können füreinander stehen, wie z.B. in GR XV 10 (326,13f./333,23ff.):

niparqinun lmania nihia niparqḫ lmana iaqra	Er erlöse die sanften Mānās, erlöse den teuren Mānā.
lmana iaqra niparqḫ unihuia ṭaba bit tušlma	Den teuren Mānā erlöse er und dieser sei ein Guter im Hause der Vollendung.

Ein schönes Beispiel für das hier unausgesprochen zugrunde liegende Motiv vom „Salvator Salvandus"! Ebenso in GR XVII 1 (372,25f./400,7f.):

aprištinun 'l dirka ḏmana rba kabira bgauḫ sliq	Ich belehrte sie über den Weg, auf dem der große, gewaltige Mānā emporgestiegen ist.

Und GL III 30 (111,24f./557,25ff.) heißt es von der aufsteigenden Seele:

mana ana rba	Ich bin ein großer Mānā,
mana ana br rurbia	Ich bin ein Mānā, ein Sohn des Gewaltigen (Lebens).
mana ana rba	Ich bin ein großer Mānā,
ḏbgu iama darit	der ich im Meere (= in der irdischen Welt) wohnte.

Im Stück 213 des CPt. 231,9—12.tr. S. 182) sind beide Gedanken nebeneinandergestellt:

mana ana ḏhiia rbia	Ein Mānā bin ich des großen Lebens,
mana ana ḏhiia rurbia	ein Mānā bin ich des gewaltigen Lebens.

[1] Vgl. dazu Lidzbarski, in: OrStud. I, S. 558 Anm. 3, und A. Jirku, in: FuF 28, 1954, S. 57 (nach altorientalischer Vorstellung flüchten Dämonen gern in leere Gefäße). Es kann sich in V 1 jedoch auch um die Vorstellung handeln, nach der die „Mānās der Finsternis" gefallene Lichtwesen sind. Vgl. dazu unten S. 220 mit Anm. 2.

[2] Ähnlich ägyptisch *bꜣ* (Ba); vgl. Morenz, Ägypt. Religion S. 165f. und 215f.

mana ḏmn mania huit	Ein Mānā, der aus den Mānās entstand
mana ḏhuit mn mania	ein Mānā, der entstand aus den Mānās.

Daß der individuelle Mānā aus den Mānās entstand („wurde" *hua*), belegte schon Lit. 9,4ff.: der Plural[1] bezeichnet hier offenbar die himmlischen Wesen, dessen Kollektiveinheit sonst der Große Mānā ist.

Trotzdem gilt als eigentlicher Ursprung der Mānā-Seele immer wieder auch das Leben[2], das hier also an Stelle des Großen Mānā tritt, obwohl es in unseren Belegen deutlich von ihm unterschieden wird. Wir besitzen aus dem gleichen Buch III des GL im 47. Lied den interessanten Passus (122,24—25/575,3ff.):

bhailiḫ ḏab mana ub'ruta ḏmn bithiia atat	Durch die Kraft meines Vaters, des Mānā, und die Erleuchtung, die aus dem Hause des Lebens kam
lanisibun ruha ulašabšun[3] *kul almia*	konnte Rūhā mich nicht gefangennehmen, alle Welten mich nicht betören.

Hier ist also der Vater der klagenden Seele, des individuellen Mānā, der Kollektiv-Mānā[4]. Auch Lied 61 belegt vermutlich einen gleichen Gedanken (136,9/594,19f.):

lmalak[5] . . .	Warum (wozu dient dir) . . . (?)[5]
bkanpa ḏmana mitkarkit[7]	wickelst du dich in die Kleiderfalte[6] des Mānā ein?

Im gleichen Zusammenhang begegnet auch die Reihe vom „Ersten", „Zweiten", „Dritten" und „Vierten", verbunden mit der Leben-Theologie, auf die wir noch zurückkommen (S. 50f.). Wir sind damit an den Punkt gelangt, wo wir uns speziell dem Mānā als Urprinzip zuwenden müssen.

5. Wir fanden den Großen Mānā an der Spitze der Lichtwelt in folgenden Traktaten der GR:

III	„der große Mānā der Herrlichkeit"
V 1	„der (verborgene, teure) Mānā"
IX 2	„der große, mächtige (*kabira*) Mānā"
X	„der erste Mānā"
XV 8	„der große, mächtige (*kabira*) Mānā"
XV 10	„der teure Mānā".

[1] Lady Drower übersetzte ŠḏQ S. 62 unrichtigerweise den Sg. *mana*.

[2] Vgl. z.B. auch Lit. 86,8f.: „Wessen Sohn bin ich? Der bewahrte Mānā (*mana smira*), d. i. Jōsmīr, der große Glanz des Ersten Lebens, der Sohn des Großen Ersten Lebens . . .".

[3] So mit Lidzbarski st. *lašamšun*.

[4] Vgl. jedoch die Stelle im Zusammenhang mit dem Adammythos unten S. 270 Anm. 2 (Adakas-Mānā als „Vater" des Adam).

[5] AB *lgaṭlia* (wegen der Mörder?); C *giṭla* (Mord); D *giṭlia*. D *lman* (wegen wessen?); Dr *limalak* („weshalb du . . ."). Der Text hat also eine Lücke.

[6] Vgl. Lidzbarski, Ginza S. 452 Anm. 1; j. aram. *kanpā* „Zipfel"; s. u. S. 67.

[7] Dr *mkarkit*.

Davon dürfen als eigene „Mānā-Theogonien" nur III, V 1, IX 2 und XV 10 angesehen werden; ferner ist auch CP 292 (t. 439: „der große, mächtige Mānā") zu vergleichen. Dazu tritt auch noch GR XVII 1 (372,15f./399,14ff.):

mn lhil lhil qaiimna bmalalia ḏmana rba kabira minḫ šuba pasimkia hun	(Von) jenseits, jenseits stehe ich da mit den Worten des großen, mächtigen Mānā, aus dem sieben Leuchten[1] entstanden.

Zu den sieben „Pasimkê" ist Lit. 18,6f. und 73,5 heranzuziehen, wo von den „sieben verborgenen, teuren, wohlverwahrten Mānās" die Rede ist. Es folgt GR 373,12—15 (401,13ff.) aus demselben Stück:

ata ziwa unhura upasimkia ḏmana rba qadmaia u'hablun haila lalmia kulhun	Glanz, Licht und Leuchten kamen vom großen, ersten Mānā her und er gewährte allen Welten Kraft.
bhiria . . . qudam hiia rurbia sliq	Die Auserwählten . . . stiegen vor das Gewaltige Leben empor.

Auch hier taucht das Leben im Zusammenhang mit dem Großen Mānā auf, ebenso heißt es in der Fortsetzung zum ersten zitierten Stück (372,16—18/399,17—20):

mn lhil lhil qaiimna ana uadiaria ḏminai hun	Jenseits, jenseits stehe ich da, ich und die Helfer, die mit mir entstanden sind.
baiarna blbuša ḏrbia manharna bhaila ḏrurbia[2]	Ich glänze im Gewand des Großen (Lebens) ich leuchte in der Macht des Gewaltigen (Lebens).

Es spricht hier einer der Boten (Jāwar Mandā ḏHaijê?), der aus der Welt des Lebens stammt. Angemerkt sei, daß im gleichen Traktat auch noch der „Herr der Größe" (*mara ḏrabuta*) auftaucht, also ein mehrfach redigierter Text vorliegt.

Der Hofstaat des „Großen Mächtigen Mānā" wird Lit. St. 28 geschildert: zu seiner Rechten und Linken stehen 144000 Myriaden Uthras, 1000 von ihnen verehren und preisen die „Leuchten des Glanzes" (*pasimkê ḏziwa*). Er schuf das Pihtā „im Verborgenen" (oder: Geheimen; vgl. GR X)[3]. Dazu muß J 1 (3,6ff. 5,7ff./7,6ff. 9,10ff.) gestellt werden:

Das Ruhebett des großen, mächtigen Mānā ist auf das Wort des Lebens (!) gestützt. Zur Rechten des großen, mächtigen Mānā sitzen 12000 Uṯras, zur Linken des großen, mächtigen Mānā sitzen 12000 Uṯras, vor dem großen, mächtigen Mānā stehen 24000 Uṯras.

---

[1] Eigtl. „strahlende Lichter" (Nöldeke, Gramm. S. 450; Drower, ŠḏQ: „Rays of Light"; Drower-Macuch, Dict. 362a).

[2] Mit Leid. (Lidzbarski z. St.) st. Paris. u. Dr *ḏ'utria*.

[3] Dasselbe vollzieht parallel dazu Ōṣar(-Hai) oder Ōṣar-Nhūr („Lichtschatz"), der „große Jāwar des Lebens".

Ähnliche Aussagen begegneten uns schon oben S. 24f. (aus CP St. 379) vom „Großen Mächtigen Mānā". Im genannten Abschnitt des J findet sich auch eine Anspielung auf die Störung der Ruhe in der Lichtwelt, an deren Spitze der „Große Mächtige Mānā" steht (eine Art „seliger Gott"):

Wer stieß den lauten Ruf aus und wer schreckte den Mānā aus seinem Ort auf?

Ib. 5,3f. (9,6f.) erfolgt die Antwort: es war Jōšamīn (s. u. Abschn. B I a). Die Präexistenz des Großen Mānā, wie in GR III, wird auch in Lit. XXXVI (69) ausgedrückt:

Ich verehre, verherrliche und preise jenen großen, verborgenen, ersten Mānā, der 999000 Myriaden Jahre in seiner Škīnā allein weilte, an dem keine Gefährtschaft (*ṣauta*) herangekommen war (außer jenem großen, verborgenen, ersten Mānā [Behälter? Kleid?][1], in dem er weilte und groß wurde).

Es schließt sich der Preis der Niṭuftā an (s. u. S. 40). Der am Ende des Zitates stehende Ausnahmesatz bildet offensichtlich eine sekundäre Glosse, die im Hinblick auf GR III A entstanden sein mag. Der Passus zeigt größte Ähnlichkeit mit CP 292. Ferner ist zu vergleichen Lit. V (9,1f.):

Es leuchtet die Weisheit und Erleuchtung, die Einsicht und die Lobpreisung (Doxa) des Ersten Mānā, der aus seinem Orte gekommen war[2].

Lit. LVI (90,1—4):

Das lebende Wasser erglänzte an seiner Škīnā, die trefflichen Gewänder erglänzten an ihrem Ort, der große Mānā erglänzte zur Herrlichkeit, so möge denn diese lebenden, glänzenden, lichten, prangenden Seelen am großen Lichtort und an der lichten (klaren) Wohnung erglänzen.

Hier haben wir den Zusammenhang von Einzelseele und Kollektivmānā (bzw. -seele), dem wir schon oben S. 33 begegnet sind. Als himmlisches Wesen wird der Große Māna angerufen (Lit. 147,9): „Erhöre mich, großer mächtiger Mānā."

Auch CP St. 374 (267ff./t. 401ff.):

sagidna šahabana umsabana lhak mana kasia qadmaia ḏ'qara ḏmn napšiḫ hua ḏziwa npiš mn ziwuia kasiia umn mimrḫ ḏpuma unhurḫ kabir mn mištaiuia ḏbspihata

ḏhu mana rba kasia qadmaia ḏ'qara ḏla'tinṣib lamn 'bdunia ḏarqa ulamn tiria ḏbgauḫ

Ich verehre vernehmlich und preise jenen verborgenen, ersten Mānā der Herrlichkeit, der aus sich selbst entstand, dessen Glanz ausgedehnter ist als die verborgenen Glanzwesen, als die Rede des Mundes (beschreiben kann) und sein Licht ist größer als die Lippen erzählen können:
denn er ist der große, verborgene, erste Mānā, dessen Herrlichkeit weder von (aus) den Abaddōns (!) der Erde noch von (aus) den Toren ihres Inneren gepflanzt worden ist.

---

[1] Mana „Kleid, Gewand" s. ŠTŠ 556 u. 578 (S. 25,12 u. 26,14).
[2] Als Term. techn. steht hier *ata mn* statt dem üblichen *hua mn*.

Damit haben wir die Belege für den Großen Mānā als Urprinzip erschöpft[1]. Als eng verbunden mit ihm — abgesehen vom Leben — kennzeichnen wir folgende Vorstellungen:

Die Frucht und die Früchte verbunden mit einer Emanationstheogonie.
Die Mānās (himmlische Wesen oder Seelen).
Der himmlische Jordan.
Die Niṭuftā (Niṭubtā) und Ṣautā („Gefährtschaft, Genossin").
Licht- und Glanzterminologie.

Von diesen Elementen müssen wir „Frucht" und Niṭuftā („Tropfen") noch näher betrachten, da sie wichtige theogonische Prinzipien sind.

6. Pîrā als theogonisches Prinzip fanden wir in GR III und XV, 2.10. Es findet sich auch noch in anderen Zusammenhängen, jedoch ohne spezielle Auszeichnung.

GR V 4 fragt Jōhānā seinen Täufling Mandā ḏHaijê (193,2ff./193,21ff.):

uhananan ugalalia[2] *'l razia*[3] *ḏmalkia u'lpira rba ḏnhura u'l sadania upiria ḏarqa 'l mahu kbišia usadania ḏmia dminaihun 'šata haita shiṭa uhiia bmahu škinia uman mn man qadmaia umraurab*

Sei mir gnädig und offenbare mir über die Mysterien der Könige und über die große Frucht des Lichtes und über die Ambosse und Früchte der Erde, worauf sie gedrückt sind (?) und über die Ambosse des Wassers, von denen das lebende Feuer sich ausbreitet, und worin das Leben wohnt, und wer früher und größer ist als das andere.

Die „große Frucht des Lichtes" ist offenbar identisch mit der „großen Frucht (der Herrlichkeit)" aus GR III. Die „Könige" (*malkia*) sind ursprünglich die „Engel" (*malakia*), die Uṯras (vgl. GR I)[4]. Die Erde ruht auf „Ambossen" (*sadania*), offenbar hiernach auch die Wasser; was die „Früchte der Erde" hier bedeuten sollen, ist unklar: die irdischen Früchte, wie sie in der Kosmogonie eine Rolle spielen, oder die Früchte der Licht- oder Äthererde. Das „lebende Feuer" kennen wir aus GR III C, und es wird uns auch als kosmogonisches Mittel begegnen. Als höchstes Wesen steht hier das Leben. Ist die „Frucht" sein Wohnort? Vgl. dazu GL III 16 (95,16f./534,15f.):

nišimta bpira ḏhiia paria umitparia

Die Seele in der Frucht des Lebens blüht und erblüht.

[1] Vgl. noch ARR 42, wo der „große Vater der Herrlichkeit" (*aba rba ḏ'qara*) den Namen „Mānā r(ab)bā" trägt. Kultisch-liturgisch gesehen ist der „Große Mānā" vielfach die in die Lichtwelt projizierte Gestalt des Hauptzelebranten des Rituals, der von seinen Uṯras (= Priestern) umgeben ist (vgl. z.B. ARZ 433!).

[2] BC st. *gallia*. [3] D *lrazai*.

[4] Vgl. dazu Lidzbarski, in: OrStud. I S. 541ff. und Ginza S. 4. „Könige" (kopt. *ïrrōu*) als Name der „Engel des Lichtes" findet sich z.B. auch in der kopt.-gnost. Schrift ohne Titel (Cod. II) ed. Böhlig-Labib 173,4f. 175,8.

Auch Lit. XVIII (25,10f.) wird die Frucht mit dem Leben verbunden:

uqaiim hiia lhiia bgu mia 'lauia *mia pira pra uškinta škan*	Das Leben stellt das Leben im Wasser auf. Über dem Wasser blühte dir Frucht empor und ließ die Škīnā sich nieder.

Vom anonymen „Herrn der Frucht" haben wir schon oben S. 21 gehört.

Die „Früchte" als Bezeichnung der himmlischen Wohnungen, des Pleromas, läßt sich wiederholt im GL belegen: (113,20f./560,12f.; 120,7f./571,3f.; 130,10f./586,17f.):

hiia anun mn piria *anun ziwa mn mrahqia*	Das Leben antwortete mir aus den Früchten, der Glanz antwortete mir aus der Ferne.

II 14 (56,13f./479,6f.):

naṣba ḏšimḫ lqalḫ *mn piria ḏziwa ana (ata?)*	Der Helfer, der seinen (des Mānā) Ruf hörte, er erhörte ihn (oder: er kam)[1] aus den Früchten des Glanzes.

Die Seele oder der Bote, die beide letztlich identisch sind[2], stammen aus den Früchten, wie das mandäische „Perlenlied" (Lit. 223ff.; CP St. 165) bezeugt:

ania ana ḏmn piria *umšania ana ḏmn mrahqia* *ania ana ḏ'niun hiia (rbia)* *umšania ḏ'utria (ḏnhura) šaniun*	Ein Armer bin ich, der aus den Früchten, ein Weltfremder, der aus der Ferne kommt. Ein Armer bin ich, den das (große) Leben erhörte, ein Weltfremder, den die Uṯras (des Lichtes) weltfremd machten.

Und Lit. XXXV (66,6f.) heißt es dementsprechend von Mandā ḏHaijê:

anatun bun mn tibil *uana 'tilkun mn piria 'laiia*	Betet ihr von der Tibil her und ich werde euch aus (von?) den oberen Früchten gewähren.

Ein himmlisches Wesen, Sām, trägt das Attribut „weiße Frucht" (*piria hiuara*) Lit. 5,7; GR 176,11 (180,17). J 206,5f. (198f.) ist die „weiße Frucht" als Geschöpf Hibils ein Ort, an dem die Seelen „eingewickelt" liegen, aus der sie emporblühen und sich an die Waage setzten (?)[3]. J 251,8f. (228,5) bewundert das Finsterniswesen Gaf die Früchte (*pirê*), Trauben (*imrê*) und Bäume (*ilanê*) des Lichtboden Mandā ḏHaijê.

Die vorgeführten Stellen zeigen, daß der Begriff „Frucht" einerseits ein Einzelprinzip oder -wesen, andererseits zur Bezeichnung der

[1] Vgl. Lidzbarski z. St. S. 479 Anm. 1.
[2] Vgl. dazu Prol. S. 159ff.
[3] Vgl. GR 176,10f. (180,16f.): die Männer von erprobter Gerechtigkeit werden mehr leuchten als die Söhne des Sām.

(inneren) Lichtwelt verwendet wird[1]. Es kann Ortsbezeichnung und Name für himmlische Wesen sein (vgl. GR III A!). Verknüpft ist der Terminus mit dem „Leben" und mit dem Großen Mānā. Eng verbunden ist mit ihm die Emanationsterminologie, wie die Verben „blühen", „aufblühen", „werden, entstehen" lehren. Vgl. z.B. GR XIV (293,5f./289,36):

uhazin pru uparun tlatma ušitin almia ḏnhura	Darauf blühte (das Leben) auf und ließ 360 Lichtwelten aufblühen.

Parallel dazu ib. 291,32f./288,16f.

usidra ḏnbaṭ rba ḏnbaṭ uanhar uprau 'traurab	Das Buch des großen Nbaṭ, der hervorkam, aufleuchtete, aufblühte und gewaltig wurde.

Als theogonisches Urprinzip[2] in reiner Form haben wir Pirā nur im Zusammenhang mit dem (großen) Mānā (bzw. Lichtkönig) kennengelernt. Dies legt die Vermutung nahe, daß diese Verbindung eng und alt gewesen sein muß. Wenn das Leben in den Früchten wohnt, wie besonders GL III bezeugt, so hängt das mit der in GR III A belegten Vorstellung zusammen, daß das Pleroma aus Früchten besteht, die aus der Urfrucht entstanden sind, wie die Mānās aus dem Großen Mānā. Finden wir doch auch im GL III die Verknüpfung von Mānā und Leben wieder.

In den valentinianischen Texten begegnen wiederholt die Begriffe „Frucht" (*karpós*), „Früchte" (*karpoi*) und „Frucht bringen" (*karpophorein*)[3].

7. Ein anderes Wesen, daß offenbar mit der Mānā-Vorstellung zusammenhängt, ist die Niṭuftā oder Niṭuḇtā „Tropfen" (aram. *niṭṭôftā, niṭṭôfîtā*)[4]. Dieser Terminus vertritt, wie die Frucht einen femininen

[1] Abgeblaßt heißt es GR I, 9,2/12,7, daß die Früchte (*pirê*) an den Wohnsitzen der Lichtkönige „keine Bitterkeit (*mrara*)" besitzen. In jüngeren Texten (vgl. z.B. DAb.) findet sich häufig die Vorstellung von gartenartigen Idealwelten der Lichterden.

[2] Keßler, Probleme S. 251ff., hatte bereits auf die indischen Parallelen vom theogonischen Welt- und Goldei aufmerksam gemacht (vgl. RGL IX, S. 92—94). Das Weltei ist eine verbreitete Vorstellung in der „Hochkulturzone": s. dazu H. Baumann, Das doppelte Geschlecht, 1955, S. 268ff. mit Karte 4 (S. 352) und L. Frobenius, Vom Kulturreich des Festlandes, 1923, S. 69ff. mit Karte 11. Es findet sich im Vorderen Orient, außer Ägypten (dazu S. Morenz, Ägypten u. die altorphische Kosmogonie, in: Aus Antike und Orient. Festschrift Wilh. Schubart, Leipzig 1952, S. 71ff.; OLZ 1954, Sp. 25f.; Ägyptische Religion, 1960, S. 187f.) nur noch in Syrien bzw. der phönikischen Kosmogenie (s. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums II, 2, 1931, S. 178ff.; C. Clemen, MVAeG 42,3, 1939, S. 34f.). Doch kennt das Mandäische auch das Ei (Hilbūnā), aber weniger als theogonisches Prinzip, als vielmehr zur Bezeichnung der Behausung der Lichtwesen (s. u. S. 46f.).

[3] Siehe die Belege bei Sagnard, La gnose valentinienne, Paris 1947, S. 432—436.

[4] Vgl. Nöldeke, Gramm. S. 119; ZA 33, S. 78 (ar. *nuṭfa*^{tun} Sperma!); Lidzbarski, OrStud. I S. 538f. und J S. 227.

Aspekt in den theogonischen Schilderungen und man findet ihn an Stelle der Frucht als theogonisches Urprinzip, wie bereits aus GR X (oben S. 26f.) hervorging. Ähnliches legt GR V 1 nahe (140,18—20/155,26ff.):

hanatḫ 'rutai utušbihtai salqḫ... qudam mana kasia udmutḫ uqudam niṭufta rabtia kasita qadmaita ḏhuat mn qudam almia ḏnhura	Jene meine Erleuchtung und Lobpreisung steigt ... empor vor den verborgenen Mānā und sein Abbild und vor die große, verborgene, erste Niṭuftā, die vor den Lichtwelten existierte.

In V 1, wie wir schon sahen (S. 25f.) ,trat neben dem Mānā und seinem Abbild (Dmūṯā) auch das Leben auf; eine Verbindung, die uns wiederholt begegnet ist, aber offensichtlich sekundär ist. 172,14 (176,34f.) sagt, daß der „Schatz" des gewaltigen Lebens „im Hause der Niṭuftā verborgen war" (*hua kasia bit niṭufta*). Die Niṭuftā vertritt hier die Frucht. Mānā, Abbild und Niṭuftā begegnen auch im gleichen Buch 152,16ff. (163,29ff.): Hibil (als dessen Vater hier Mandā ḏHaijê erscheint, dazu s. u. S. 223ff.) wird vom Großen Manā und seinem Abbild zur Niṭuftā geführt, die ihn dann in ihrem „Gewahrsam" (*kisia*) tauft. Daß die Niṭuftā auch als Abbild des Mānā bezeichnet wird, lehrt m. E. 134,19—22 (151,8ff.):

qum ata 'hauiak dmutḫ ḏmana umana[1] *udmutḫ rabtia kasita ḏks'ia mn kulhun*[2] *'utria btlatma ušitin uhamša almia uhilbunia kasiia rurbia ḏnhura*	Auf, komm, ich will dir das Abbild des Mānā und den Mānā und sein großes verborgenes Abbild zeigen, das vor allen Uthras in 365 verborgenen, gewaltigen Welten und Eiern des Lichtes verborgen ist.

134,23—135,1 (151,12f.):

ḏ'hizih[3] *lhaza h' dmuta qadmaita ulhanatḫ dmutḫ ḏmana umana udmutḫ kasita ḏks'ia mn kulhun almia*	... zu schauen dieses erste Abbild, jenes Abbild des Mānā und sein verborgenes Abbild, das vor aller Welt verborgen ist.

Eines der genannten „Abbilder" ist offenbar die Niṭuftā:

nitufta rabta kasita	*dmuta rabta kasita*
die große, verborgene Niṭuftā	das große, verborgene Abbild

Die Verbindung Mānā—Niṭuftā geht auch aus folgenden Belegen hervor: GR XVIII 1 (374,5f./402,5):

nitaprišun 'l ... anana ḏmana rba kabira uniṭufta bgauḫ iatba	Sie sollen über ... die Wolke belehrt werden, in der der große, mächtige Mānā und seine Niṭuftā sitzen

Lit. XXXVI (69f.) wird der „große, verborgene, erste Mānā" zusammen mit der „großen, verborgenen, ersten Niṭuftā" (*n. rabta kasita qadmaita*) verehrt, „aus der jene geworden waren (*dminḫ hun*), die

[1] A om. [2] Dr add. *almia*. [3] Dr *ḏ'hiiḫ*.

144000 Myriaden Jahre in ihrer eigenen Škīnā allein weilte, an die keine Gefährtschaft (*ṣautā*) herangekommen war". *Ḏminḫ hun* bezieht sich offenbar auf den vorher zweimal genannten Mānā. Da jedoch die parallel zur ersten Anrufung des Mānā Rabbā gebaute zweite Anrufung durch einen Satz gestört wird, muß man diesen Satz als eine Glosse auffassen, wie offenbar auch die Nennung des Ersten Mānā (s. o. S. 36). Doch zeigt diese Einfügung, wie man sich das Verhältnis von Niṭuftā und Mānā vorstellte.

Aus GR XV 2 ist hier 305,23—26 (304,25—28) heranzuziehen:

aprišiṯḫ 'l alma ḏmara ḏrabuta	Ich belehrte ihn[1] über die Welt des Herrn der Größe,
ḏhu aiar nhura rba ḏhiia sumḫ	deren Name „Äther, großes Licht des Lebens" ist.
aprišiṯḫ 'l parṣufa rba ḏ'qara	Ich belehrte ihn über das große Antlitz der Herrlichkeit
u'l niṭufta ḏluaṯḫ iatba	und über die Niṭuftā, die bei ihm sitzt.

Vorher lesen wir in 305, 4f. (303, 22f.):

qrun upaqdan parṣufa rba d'qara hu udmuṯḫ luaṯḫ iatba	Das große Antlitz der Herrlichkeit rief mich (Hibil) und gab mir Befehle, dieses und sein Abbild, das bei ihm sitzt.

In GR I, § 4 (2,4/5,23 par.) ist „Großes Antlitz der Herrlichkeit (oder: Ehre)" Beiname des Lichtkönigs, den wir mit dem Attribut „'Iqārā" an Stelle des Großen Mānā in GR III C fanden. Lit. 52,2ff. und Oxf. I, 3. 4 (Lit. 172f.) wird „erstes Leben", Mandā ḏHaijê und das „große Antlitz der Herrlichkeit, das aus sich selbst ausgeschieden ist" (*ḏmn napsiḫ praš*)[2] zusammen genannt, und Lit. 41,5 der „große, mächtige Mānā" parallel mit dem „großen Antlitz der Herrlichkeit". Wir haben also m. E. ursprünglich hinter letzterem den „Großen Mānā" zu verstehen[3]. Der Name scheint einem späteren Stadium der Namenspekulation anzugehören; er findet sich nur in den aufgeführten Stellen[4]. Lit. 177,1f. und 180,6 bezeichnet er das höchste Wesen (Leben? Mānā?); 70,6f. einen Uṯra, „der kleinste unter seinen Brüdern und der älteste unter seinen Vätern". Der Terminus ist eine Reminiszenz an die gnostische Eikon-Spekulation[5].

[1] Hibil-Zīwā belehrt den König von Tarwān (vgl. dazu Prol. S. 134).

[2] Vgl. oben S. 36 (CP St. 374: *ḏmn napšiḫ hua.*

[3] Das wird jetzt durch ARR 42 bestätigt, wo *aba rba ḏiqara* mit *mana rba* bezeichnet wird (s. o. S. 37 Anm. 1).

[4] Zum ursprünglichen Bestand von GR XV 2 gehört m. E. nur 301, 9—302,8; 302,9—303,6; 304,15—20. 23—26 (?). 29—35; 304,36—305,16.

[5] Vgl. dazu J. Jervell, Imago Dei S. 140 u. 168f.; *prósopon* kann als Synonym zu *eikon* aufgefaßt werden. Das höchste Wesen stellt sich selbst als Abbild gegenüber (wie das Fichtesche Ich das Nicht-Ich): letzteres kann der Lichtbote oder die Seele sein, die dann auch Attribute des höchsten Gottes tragen (besitzen sie ja die „Fülle der Gottheit"). In unserem Falle ist es der Uṯra aus Lit. 70,6f. und die Niṭuftā. Mandā ḏHaijê trägt dieses Attribut nicht (gegen Jervell a.a.O.). Vgl. auch Drower, Adam S. 1.

Niṭuftā begegnet noch als Plural zur Bezeichnung himmlischer femininer Wesen in GR XV 5 (315, 2f./317, 18f.). Niṭufiātā sind im Mandäischen auch „heilige Frauen", die zusammen mit Priestern (*tarmidê*) und Mandäern (*mandaiê*) genannt werden (ARZ 248; S. 72, 7). Lit. 240, 13 umarmen sich „Tan(n)ās und Niṭuftās" bei der himmlischen Hochzeit (s. u. S. 46).

Man kann damit vergleichen:

Mānā	Pirā	Niṭuftā
Mānās	Pirās	Niṭuftās

Über die Frage der sekundären Verbindung von Abbild und Mānā bzw. Niṭuftā wird unten S. 68f. noch gehandelt. Spätere Vorstellungen haben sich an die Niṭuftā-Konzeption in J Kap. 68 und 69 geknüpft[1]. Hiernach weilt die „Kanaṯ-Niṭuftā", die vom Leben „gebaut und geschaffen" ist, in der Finsternis (Welt des Ǧaf) und wird von Mandā ḏHaijê besucht; wahrscheinlich eines der vielen Bilder für den „Stamm der Seelen", den „Lichtschatz". Sie erhält hierbei noch fünf weitere Beinamen, von denen in Kap. 69 zwei zu verschiedenen Niṭuftās gemacht worden sind: Šarraṯ-Niṭuftā und Marganītā-Niṭuftā (256/231, 10ff.). Erstere wird als die „erste Pflanzung" (*niṣubta qadmaita*) bezeichnet. Vgl. zu diesem Abschnitt auch unten S. 238 Anm. 2 (Höllenfahrt).

Abgesehen von diesen offenbar nicht ursprünglichen Mythen, haben wir mit genügender Deutlichkeit die enge Verbindung von Mānā (Rabbā) und Niṭuftā kennengelernt, eine Verbindung, die ganz in den Kreis der Emanationstheogonie gehört bzw. eine besondere Ausformung derselben darstellt[2]. Dazu gehören auch die Termini Hilbūnā „Ei" und vielleicht auch Tan(n)ā, die wir anschließend betrachten.

---

[1] Vgl. Lidzbarski, Joh. S. 227, 10—26.

[2] Lady Drower bemerkt zu Niṭuftā: "This curious appellation appears to designate the Female principle of creation, the consort of the creator, or rather the receptive and productive side of creative deity" (CP S. 37). Sie bestätigt damit gewissermaßen unsere Auffassung, die auf einer Textanalyse beruht. Vgl. jetzt auch Drower-Macuch, Dict. 298a. Ein anderer Terminus, *niṣubtā*, „Pflanzung", hat offenbar ebenfalls einen femininen Aspekt, wie *niṭuftā*, erhalten; Lady Drower übersetzt ihn CP 162, 13 (GR 272, 20) daher mit „espousal" (er steht hier auch parallel zu *ṣautā* „Gefährtschaft, Gefährtin" oder „Glanz"); 278, 10 (t. 417, 4f. v. u.) findet sich „reine Niṣubtā"; 281, 1f. (421, 9) stehen Dmūṯ-Iqārā, Niṣubtā-Qadmaitā und Niṭuftā zusammen. Ein Anwachsen dieser femininen Prinzipien aus ursprünglich einfachen, weiblich-grammatischen Begriffen ist eines der Kennzeichen der späteren mandäischen Mythologie bzw. Priesterspekulation. Vgl. auch ATŠ II, § 69 (S. 217). — In der kopt.-gnost. Adamapokalypse aus Cod. V von Nag Hammadi (ed. Böhlig-Labib, Kopt.-gnost. Apokalypsen S. 96ff.) ist ebenfalls von schöpferischen Tropfen (kopt. *tltile* f.) die Rede (79, 22; 80, 11. 17; 81, 20; betr. die Entstehung des Phosters oder „Erleuchters").

8. Beiden Begriffen sind wir schon begegnet (S. 25). Die Bedeutung von *tana* ist noch ungeklärt. Lidzbarski ließ es unübersetzt. Nöldeke[1] erklärte es als „Eischale, Ei", ohne eine sichere Wurzelableitung vorzunehmen, ebenso C. H. Kraeling[2], der „primordial Egg", „container" (von *'NH*?) ansetzte. Lady Drower verbindet das Wort in IRAS 1941, S. 104 Anm. 4 mit akk. *tannu* „Gerät", bekennt jedoch ŠḏQ S. 48 Anm. 1, daß die präzise Bedeutung unbekannt ist, „but it seems to mean some kind of cosmic heat, feminine ingender"[3]. Neuerdings übersetzt sie es mit „mist" (Nebel) oder „vapour" (Dunst)[4]; vgl. aram. *tᵉnāna*. Lidzbarski dachte an eine Verkürzung aus *tanura* „Ofen"[5]. Vielleicht liegt eine Verquickung von *tannūra* und *'attūnā*, *'attōnā* vor; beide Wörter bezeichnen bereits im Akkadischen „Ofen" (*atūnu*, *utūnu*; *tinūru*)[6]. Näher liegt eine Ableitung von *tnn* „rauchen"; j.aram. *tᵉnānā* (auch *tanᵉnā*, viell. *tannᵉnā*; ind. *tānan*), syr. *ṭęnānā*, „Rauch, Qualm, Dunst" (vgl. den mand. Plural von *tana*: *tanania*)[7]. Über Vermutungen kommt man also noch nicht hinaus[8]. Ist auch die Etymologie unsicher, so ist die Bedeutung in der Theogonie verständlicher. Aus GR X kennen wir, daß der „Glanz" und das „Licht", das als „Sproß" (*nibṭā*) aus dem Pihtā (alias Mānā) kam, im Tan(n)ā war, welches „erglühte" (*ham*) und „schmolz" (*pšar*) oder „(sich auf)löste", worauf der Sproß aus ihm „herausloderte" (*iaqid*) und die „Sprudel" (Mambūgās) entstanden. Zum gleichen Vorstellungsbereich gehören mehrere Stellen aus den Liturgien: XII (19,6f. = CP 9/17):

barit bziwa napša ham ziwa pašar tana huat škinṯḫ . . .	Ich[9] erglänzte in reichem Glanze. Der Glanz erhitzte sich, das Tan(n)ā schmolz[10]. Seine Škīnā bildete sich (bzw. entstand) . . .

[1] ZA 33 S. 78; vgl. aber Gramm. S. 163 Anm. 3; die Verdopplung des n wird von Lady Drower bestritten (ATŠ S. 111 Anm. 1), als Aussprache gibt sie an: *tanna* (ib. S. 15).

[2] JAOS 49, S. 206.

[3] Vgl. ATŠ S. 111 Anm. 1: "In sacred texts it appears as a synonym for 'womb' . . . in some cases the word tana might mean 'figtree' (*tana*)". Secret Adam, S. 4: "a matrix, a formative centre."

[4] Brieflich (14. 4. 1962). Vgl. jetzt ŠTŠ S. 16 Anm. 2 und ARR S. 29 Anm. 3 (zu Lit. XII; CP S. 9 und 154). Drower-Macuch, Dict. 479, unterscheiden zwei Worte mit verschiedener Bedeutung: *tana* I (ex syr. *ṭęnānā*) "a cosmic mist, vapour, or smoke"; *tana* II (= *kana*; akk. *tannu*): "a mythological term meaning container, matrix, vessel, or base." Beide Bedeutungen lassen sich jedoch, wie ich zu zeigen versuche, auf eine gemeinsame semantische Wurzel zurückführen.

[5] Ginza S. 151 Anm. 3; Lit. S. 19 Anm. 3.

[6] Vgl. Zimmern, Akkadische Fremdworte S. 32.

[7] Nöldeke, Gramm. S. 122 Anm. 4 (?); Dalman 445b; Brockelmann, Lex. Syr.[2] S. 828a; Drower-Macuch, Dict. 479 (*tana* 1).

[8] So auch R. Macuch brieflich (19. 7. 1959); s. aber jetzt Dict. 479 (ob. Anm. 4).

[9] *Jūr b(a)r . . .* „Glanz Sohn . . .". Vgl. Lidzb. z. St.; anders Drower in CP S. 9: "I am Yur son of 'Barit';" s. o. S. 19 Anm. 8.

[10] Vgl. 171,3: „Preiset das verborgene Tan(n)ā Ham-Zīwā"; offenbar nach 19,6f. gebildet (Lidzb. z. St.); vgl. auch 25,8 (s. o.). Lady Drower übersetzt

CP 372 (261 ult./393,4ff.):

hiia sam ziwa pšar[1] *tana hun mia hun mambuhia hua laupa ḏlapsaqa*	Das Leben schuf Glanz, das Tan(n)ā schmolz, Wasser entstand, Sprudel (Mambūhās) entstanden, Laufā ohne Trennung entstand . . .

Lit. XVIII (25,5ff.; vgl. CP 12f./23):

piriawis iardna rba ḏhiia qadmaiia . . . kḏ ziwa . . . iaqid bgu tana . . . kḏ ʿqad hiia . . . sliq hiia uškan škinta ʿlauia tana ham ziwa pšar tana pta hun mia	Pirjawis, der große Jordan des Ersten Lebens . . . flammt wie Glanz im Tan(n)ā, . . . Als das Leben flammt . . . stieg das Leben empor und gründete eine Škīnā über dem Tan(n)ā. Der Glanz erhitzte sich, und das Tan(n)ā schmolz. Wasser wurde geschaffen (und) entstand.

Oxf. R. I 53: Lit. 220,5f.; CP 158 (136):

ia nibṭa ḏnbaṭ mn gu tana	O Sproß, der aus dem Tan(n)ā emporsproß . . .

GR X (245,13ff./246,1ff.) werden Adakas (der „verborgene, innere Adam") die Namen „Sproß" (*nibṭā*), Mānā, Seele, Licht, lebendes Feuer und Tan(n)ā zugeschrieben (s. u. S. 272f.). Tan(n)ā ist nach den bisherigen Belegen ein Ursprungsort, Behälter mit schöpferischem Aspekt[2]. GR V 1 (134,15/151,3f.) wird der „Sohn", die „Pflanze", d. i. Hibil, aus dem Tan(n)ā gerufen. Der gleiche Traktat belegt auch den Begriff im Bereich der Unterwelt. Qin, eine Dämonin, antwortet dem Hibil (149,11f./161,32f.):

huin mn tana unišubta ḏhšuka	Wir wurden aus dem Tan(n)ā und der Pflanzung der Finsternis . . .

Die Verbindung mit der (Ur-)Seele, die im Körper Adams weilt (s. Buch X), lehrt auch V 1 (172,13ff./176,34ff.):

uana aitiṯ lnišimta mn ginzaihun dhiia rurbia . . . ḏrbat btana urmitibḥ bgauh ḏpagrḥ ḏadam	Da brachte ich (Jāwar) die Seele aus dem Schatz des gewaltigen Lebens . . . (s. o.), die im Tan(n)ā groß geworden war, und warf sie in den Körper Adams.

---

jetzt die „mysteriöse Phrase" in CP 12 (S. 9) mit: "the radiance glowed, a vapour was released (vapourised, dissolved)." Sie sieht dahinter folgende Spekulation ausgedrückt: Aus dem Zusammentreffen von Glanz (maskulin) und der Quelle (Wasser, feminin) entsteht die Mutter des Lebens in Gestalt von Nebel (*tana*), "produced by vaporisation resulting from the glowing radiance upon the water of the Wellspring, an allegory characteristic of Naṣoraean thought" (ARR S. 29 Anm. 3).

[1] DC 3 (262,8) hat *praš* „emanierte".

[2] Es steht parallel zu „aus dem Kannā hervorkommen" (vgl. GR 3,12; 83,24; 86,13; GL 43,7; J 32,1), ja es kann, wie CP 199h (St. 171), 13 (DC 3: „das verborgene Kannā") und die Parallele 287 (St. 257), 4 (= DC 53 „das verborgene Tannā") lehren, für einander stehen; Tan(n)ā kann auch mit Mānā ausgetauscht werden (s. o. S. 46 mit Anm. 1). Offenbar steckt hinter beiden Worten teilweise eine Wortspielerei.

GL II 3 (42,9f./459,5f.) spricht die Seele (bzw. der Mānā): „Wo meine Zahl voll ist, / gedachte mein Sinn meines Heimathauses (*bit anaša*).

'dkarta ltana qadmaia	Ich dachte an das erste Tan(n)ā,
ḏkulhun' utria minḫ 'tinṣib	aus dem alle Uṯras gepflanzt wurden.

Hier ist die Schöpfungsterminologie mit der Vorstellung des Tan(n)ā (der Pirā vergleichbar) verbunden. In GL II finden wir ja auch andererseits die Verknüpfung von Leben und Mānā (s. o. S. 25ff.) Tan(n)ā steht hier parallel zur Heimat der Seele bzw. des Mānā (in GL II). Der Zusammenhang von Tan(n)ā und Mānā geht aus verschiedenen Stellen hervor. Wie der Mānā Rabbā in den himmlischen Gewässern haust, so auch das Tan(n)ā; vgl. CP 257 (= 171:154/287,4f.):

mšaba tana[1] *kasia ḏbgu aina*	Gepriesen sei das verborgene Tan(n)ā[1], das
rabtia kasita qadmaita šria	in der großen, verborgenen und ersten (ur-anfänglichen) Quelle wohnt.

ATŠ I, 1 § 4ff. setzt den Text dieses Gebetes („Šal Šulta") voraus und interpretiert ihn; unser Passus wird hier so ergänzt (18,12—14/111,1ff.):

mšaba tana kasiae ḏbgu aina	Gepriesen sei das verborgene Tan(n)ā, das
rabtia kasita qadmaita šria	in der großen verborgenen ersten Quelle
amintul ḏhak raza ḏbazira	wohnt, denn aus diesem Mysterium des
ḏiardna šria ḏkulhun almia	Samens, das im Jordan wohnt, sind alle
udaria upiria u'nbia u'lania	Welten und Zeitalter, Früchte, Trauben,
ununia usipar gadpa . . .	Bäume, Fische, Vögel . . .

Die schöpferische Bedeutung des Tan(n)ā wird hieraus sehr deutlich.

Eine Verbindung des Tan(n)ā mit den Gewässern belegt auch CP 272,5f. v. u. (409,10f.): „es emanierte eine Quelle für die (oder: zur) Pflanzung innerhalb des Tan(n)ā" (*niṣubta bgu tana*), und 273f. (411,7f.): „das verborgene Tan(n)ā segnete die Jordane und Flüsse"[2]. An einer anderen Stelle trägt Tan(n)ā ein charakteristisches Attribut des Mānā Rabbā: CP 235 (188/246,9—11): „Als der Auserwählte, Reine hinging, zum Ort, wo die Seligen wohnen,

ltana ḏ'qara ḏbarik[3] *birikth*	zum Tan(n)ā der Herrlichkeit, das mit seinem
latra	Segen den Ort segnete,
ḏiahbia kasiia umamlilibḫ	wo das Verborgene (Leben) sitzt und in
b'rutun	seiner Erleuchtung spricht.

---

[1] DC 3 = CP 199h, 13 hat *kana* Kannā (s. S. 44 Anm. 2); ATŠ 18, 12; 111, 1; 292, 16 v. u.: *tana*; ARR 387: *tana* (vgl. transl. S. 29, 6).

[2] Bemerkenswert ist ib. 287, 19—21 (431, 16—18): „mit jenem Segen mit dem das herrliche Tan(n)ā gesegnet ist und mit dem gesegnet sind die 300000 Uṯras, die am Ufer (Rand) des Tan(n)ā saßen" (*ḏkipḫ ḏtana iatba*). Tan(n)ā scheint also hiernach Fluß, Krater o. ä. zu sein!

[3] So DC 3 st. *brika* (Drower z. St.).

Das „Tan(n)ā der Herrlichkeit" ist hier wohl als Wohnort des Lebens aufzufassen. Schließlich lehrt CP 413,2 v. u. (D.C. 52 *ḏtana kasia*) und die Variante in D.C. 3 (279 penult. *ḏmana kasia*), daß Mānā und Tan(n)ā füreinander stehen können[1].

Wie Pirā und Niṭuftā auch im Plural auftreten, so auch Tan(n)ā Vgl. GR XIV (292,4f./289,6f.):

pšar taninia umn kana qadmaia asgun barqa ḏaiar	Die Tan(n)ās schmolzen (lösten sich auf?) und verbreiteten sich (aus dem ersten Kannā) über die Erde des Äthers.

Ib. XVII 1 (375,12/403,8f.) werden „Gebete ‚(Über) die Tan(n)ās'" (*banata 'l taninia*) aufgeführt. Der feminine Aspekt wird aus Lit. 240,13 deutlich:

utaninia uniṭupiata bṭula ḏklilḥ bihdadia mitkarkia	Die Tannās und Niṭuftās umarmen einander im Schatten seines Kranzes[2].

Abschließend sei festgehalten, daß Tan(n)ā als eine Art Behälter im Pleroma, vornehmlich in Verbindung mit den Emanationsschilderungen, auftritt[3]. Der Begriff ist allerdings nur singulär und nur in den Texten GR V 1. 2. X. XIV. XVII 1 zu finden, aber auch in GL II 3, wo er die Heimat der Seele (des Mānā) bezeichnet, parallel zu GL III 14. 32 (Früchte als Umschreibung für das Pleroma). Auffällig ist seine enge Beziehung zu Mānā, Kannā und (himmlischen) Gewässern.

Als Aufenthaltsort und Behälter tritt ferner auch Hilbūnā auf, das im Mandäischen „Ei" bedeutet, also gegenüber dem J. aram. eine Erweiterung erfahren hat; vgl. hebr. *ḥĕlbôn*, j. aram. *ḥĕlbûnā* „Eiweiß"[4]. Wie bereits Lidzbarski a.a.O. bemerkte, ist es eine besonders gewählte mythische Bezeichnung für die himmlischen Wohnungen. Furlani faßt es daher als „casa, dimora, palazzo" auf[5]; ebenso Lady

---

[1] Es kann natürlich auch ein einfacher Schreibfehler vorliegen (*m* — *t*), doch zeigt die Stelle aus GL II 3, daß Mānā und Tanā eng zusammengehören; ebenso ist die „Wasserterminologie" an unserer Stelle zu beachten. „Solange wie das Wasser fließt, wird die Barmherzigkeit des verborgenen Mānā (Tanā) fließen..." Daß bei der Lesung „Tan(n)ā" dann dieser Begriff „persönliche Züge" erhält, darf im Hinblick auf die zwei anderen angeführten Stellen aus CP nicht verwundern. In ATŠ tritt Tan(n)ā kasjā wiederholt als persönliches Wesen auf (z.B. II 4: §§ 189ff.).

[2] Bezieht sich auf Jāwar, der als himml. Bräutigam und Vorbild des irdischen mit dem Hochzeitskranz gekrönt wird (vgl. Kult, § 31).

[3] Auf diese Bedeutung lassen sich m. E. die von Drower-Macuch getrennten Formen von *tana* zurückführen; eine solche strenge Scheidung ist, wie die angeführten Belege lehren, nicht möglich. Wenn *tananê* als himml. (weibl.) Wesen auftreten, so ist an die gleiche Entwicklung bei *mana*, *niṭubta*, *anana* zu erinnern.

[4] Vgl. Nöldeke, Gramm. S. 140 und Lidzbarski, J S. 208 Anm. 7 (Belege).

[5] I termini S. 358ff. (bes. auf Grund von DMaṣb. und DAb.).

Drower[1]. Hilbūnā findet sich besonders oft in GR V 1 in der angegebenen Bedeutung, auch als Bezeichnung der Behausung dämonischer Finsterniswesen (160,24 Lidzb.). Beachtenswert ist darunter 134,13f. (151,2f.):

udmuta ḏanatun šauitun mn kasiaikun umn hilbunkun umn hak iardna	das Abbild, das ihr gebildet habt aus eurem Versteck und aus eurem Ei und aus jenem Jordan.

Hier findet sich die einzige Anspielung auf einen schöpferischen Aspekt der Ei-Vorstellung, die man sonst nur als Umschreibung des (obersten) Pleromas antrifft, ebenso im Plural (*hilbunê*): GL I 3 und GR IX:

tilbunia[2] *rurbia ḏkasia*	die gewaltigen Eier der Verborgenheit

Vgl. auch CP 292,14—16 (439,10—12):

mana rba kabira 'thašib bhilbunia rurbia gauaiia ḏkasia uqra ṣauta lnapšiḫ	Der große, mächtige Mānā plante (sann) in den gewaltigen, inneren Eiern, die verborgen sind, und schuf eine Gefährtschaft für sich

Merkwürdig ist auch GR XVII 1 (373,24—374,1/401,32—35):

aprišinun 'l hilbunia rurbia gawaiia ḏkasiia[3]	Belehre sie über die großen, inneren verborgenen[3] Eier,
ḏmn qudam mara ḏrabuta hun	die vor dem Herrn der Größe entstanden sind;
hun mn qudam mara ḏrabuta u'utria[4] *asgun lka*	sie sind vor dem Herrn der Größe entstanden und (als) Uṯras[4] hierhergegangen.

Die „Eier" sind hiernach offenbar Aufenthaltsorte der Uṯras in der unteren Lichtwelt; sie entstanden jedoch auf emanationistische Weise (*hua mn*). Auch in anderen Belegen tritt die Emanationsterminologie dabei hervor, so z.B. CP 277,6ff. (416,2—6):

bhak birikta ḏbirkḫ nbaṭ malka lhilbuna raza kasia ḏmn napšiḫ hua . . .	. . . mit jenem Segen, mit dem König Nbaṭ das Ei segnete, das verborgene (geheime) Mysterium, das aus sich selbst wurde . . .
bhak birikta ḏbirkḫ hilbuna raza kasia lilbušia gauaiia ḏmn kisia hua	mit jenem Segen, mit dem das Ei, das verborgene (geheime) Mysterium seine inneren Gewänder, die aus dem Verborgenen wurden, segnete.

---

[1] DMaṣb. 31 Anm. 4 („house, abods"); ŠḏQ 45 Anm. 3 ("hilbuna is a literary word for 'house', 'dwelling'"; bezieht sich auf Lit. 236f.; vgl. CP 164f.); CP 121 Anm. 4. ATŠ II, §§ 263ff. steht *bita*, „Haus", für Ei. Vgl. auch ARZ 119. 204. 402; transl. S. 64 Anm. 2 und jetzt Drower-Macuch, Dict. 144 (weitere Belege).

[2] *tilbuna* zeitweise st. *hilbuna* (Lidzb. 236 Anm. 7, aber 444 Anm. 4: betr. GL 27,18: „sein Kopf ist ihm auf die *tilbunê* geschlagen").

[3] Dr *ḏkisia* „der Verborgenheit".

[4] Mit B st. *'utria*, man erwartet *ukḏ 'utria*! (Lidzb. z. St.). Vielleicht einfach zu lesen: „Und Uṯras sind hierher gegangen".

Der erste Passus scheint fast die Vorstellung vom Ei als Urform oder selbstentstandener Erster anzudeuten, wie sie die bekannten „Ei-Kosmogonien bzw. Theogonien" kennen[1].

Beliebt ist ferner der Ausdruck „das (große) Tor der Eier": Lit. 195, 12—196,1 (Oxf. R. I 25); 212,6f. (ib. I 45); vgl. auch 273,3 (ib. IV 17): „Tor der Eier des Glanzes".

Hilbūnā steht neben Škīnā, dem gängigen Terminus für die „Wohnung" der Lichtwesen (vgl. z.B. J 231,16/214,8), auch der (aufgestiegenen) Seele (ARZ 402/86,2), und hat einen gewissen Konnex zu den Emanationstheogonien, tritt aber verhältnismäßig selten auf (stärker in den jüngeren Werken). Eine eigentliche Weltei-Lehre oder -Kosmogonie hat das Mandäische m. W. nicht ausgebildet[2].

9. Ein anderer Terminus, der in diesem Zusammenhang angeführt werden muß, ist *kan[n]ā*. Das Wort hat Nöldeke einst mit „Basis, Stamm" parallel zu syr. *kannā* „Fundament, Basis, Stamm, Stengel" (von *knn*) übersetzt[3]. Lidzbarski hat dagegen durch Verbindung mit dem akkad. *kannu* „Krug, Behälter, Gefäß" eine adäquate Bedeutung für den mandäischen Begriff ermittelt: „Aufenthaltsort, Sammelort, Herkunftsstelle"[4]. Vornehmlich bezeichnet der Terminus die Herkunftsstelle oder den Sammelort der Seelen („*kannā* der Seelen"; vgl. die spätjüdische Gūf-Lehre)[5].

Der Mānā oder die Seele (*nišimta*) entstammt dem Kannā (GR XV 3; 308,2. 19; J 51,2ff.; 265,7ff.). Das „Kannā" ist daher das „Vaterhaus" (*bīt abu*), in das die Seele zurückkehrt (GL I 1: 4,21f.; 6,1f. 7f.). Lit. 16,3 und 86,10 entstammt das „Kannā der Seelen" (*kana ḏnišmata*) dem „Sohn des Lebens" (Sām-Smīr, Jāwar). Einige Stellen

---

[1] Vgl. oben S. 39 Anm. 2 (mit. Lit.).

[2] Vgl. oben S. 39 Anm. 2. Das Ei als Behälter einer Gottheit begegnet offenbar auch im Ṛg-Veda X, 51, wo es von Agni, dem Feuergott, heißt: „Groß und fest war die Eihaut (*ulba*), in die gekleidet du in die Wasser eingingst" (nach A. Hillebrandt, Lieder des Ṛg-Veda, 1913, S. 17).

[3] Gramm. S. XXVII mit Anm. 1.

[4] Joh. S. 4f. Anm. 4; vgl. auch j. aram. *kannā*, *kunnā* „eine hohle Handvoll" (Dalman 201b); *kandā* „Krug", „Kanne" (ib.). Lady Drower, Zidqa and kana ḏzidqa S. 398f. übersetzt das Wort mit „native place, natural environment, ‚home'"; z.B. *kana ḏ nura* „place of fire"; *kana ḏ nišmata* „a group"; *kana ḏ zidqa* „the assortment of sacred foods" (402; *zidqa* „pious oblation" 401), Sundberg, Mand. Text. Cruces S. 17 Anm. 55 faßt *kanna* als „vessel, receptacle" auf und hält es für ein Äquivalent zu *mana*. Vgl. jetzt auch Drower-Macuch, Dict. 198, wo folgende 9 Bedeutungen aufgeführt werden: 1. Behälter, 2. Sammelplatz, 3. Versammlung, Gruppe, 4. Stamm, 5. Basis (vgl. Nöldeke!), 6. Ursprungsort, Quelle, Heimat, 7. Kollektion („orig. place of collecting?" Vgl. *Kana ḏzidqa*!), 8. Adj. „established, communal, gathered-together", 9. Attribut himmlischer Wesen.

[5] Vgl. Prol. S. 88 Anm. 1. Phänomenologisch interessant ist hierfür auch die israelit.-jüdische Vorstellung vom „Beutel der Lebendigen" (s. dazu Kult S. 150 Anm. 1).

sprechen vom „ersten Kannā": GR XIV (s. o. S. 46), aus dem die Tan(n)ās sich ausbreiteten. In Lit. 229,10 (Oxf. I 60) stehen Mānā und Kannā zusammen, wobei letzteres zugleich als ein persönliches Wesen aufgefaßt ist. Kannā kann also wie Mānā „Bezeichnung höherer Wesen" sein[1]. Das „große Kannā der Herrlichkeit" findet sich auch Lit. 86,6 (zusammen mit dem „ersten Sproß Nbaṭ" und der Kušṭā). Das Kannā wird ferner oft mit dem Äther verbunden: GR III (78,8f./76,26f.):

kašiš kana ḏaiar sagia mn mimra ḏruha amra	Das Kannā des Äthers ist weit älter als das Gerede, das Rūhā redet.

Lit. 228,9f. (Oxf. I 59):

'l riš aiar rba ḏhiia qaiimna ana iahia br iasmin u'l kana rba ḏasauata	Oben auf dem großen Äther des Lebens stehe ich NN (= die abgeschiedene Scele) und auf dem großen Kannā der Heilungen

(Es folgt die Anrufung des „Großen ersten Mānā", *mana rba rišaia*). GR XIV s. o. S. 46.

Das „große Kannā der Heilungen (oder: Heilkräfte)" begegnet auch Lit. 44,6f. zusammen mit dem „großen Jordan des Lebens". In GR I § 11 (3,11f/7,3f.) heißt es vom Lichtkönig:

kana ḏkulhun nahiria uaba ḏkulhun 'utria	der Urbehälter aller Leuchtenden und der Vater aller Uṯras

Kannā ist also einerseits Umschreibung der Lichtwelt bzw. des Pleromas, besonders im Hinblick auf den Ursprung der Seelen, andererseits ein besonderer Teil der Lichtwelt, der auch persönlich aufgefaßt werden kann[2]. Einige Stellen deuten an, daß Kannā wie Mānā auch Ursprung von Lichtwesen sein kann, worauf dann die Bezeichnung himmlischer Wesen mit Kannā zurückgeführt werden kann. In GR III ist Kannā auch als Aufenthaltsort dämonischer Wesen, auch des Ur und der Planeten, belegbar[3]; vergleichbar dem Hilbūnā und dem Tan(n)ā. Über das „Kannā des Almosens" (*kana ḏzidqa*), d. i. „Sammelort der Almosengaben" oder der „rituellen Speise" sowohl im Jenseits (auch personifiziert) als auch im Diesseits (am Kultort) hat Lady Drower in einem Aufsatz gehandelt[4], wozu meine Bemerkungen in Kult § 27, S. 283ff. zu vergleichen sind.

---

[1] Belege bei Lidzbarski, Joh. S. 5 Anm.; auch Lit. 143,1. 2.

[2] Vgl. Sundberg, Kushṭa S. 111: "There is no sharp dividing-line between person and thing . . ." Vgl. die „Große Kanat", die „Mutter der Mysterien", aus der alle Mysterien und Könige emanierten (ARZ 46ff./S. 58).

[3] Lidzbarski S. 78,4. 79,19. 84,14 (Ur). 85,6ff. 88,2. 4. 90,33 (Planeten); auch XII 6 (282, 14/280,15).

[4] Scritti in onore di G. Furlani (Rev. d. studi orient. 32), 1957, S. 397ff.; s. o. S. 48 Anm. 4. Der Ausdruck findet sich oft zusammen mit *patura* („Tisch", „Tafel").

Die Untersuchung dieser Begriffe Tan(n)ā, Hilbūnā und Kannā hat ihre Beziehung zur Emanationstheologie hervortreten lassen, aber eine sichere Zuweisung dieser Termini zur Mānā-Theologie läßt sich nicht erweisen, am ehesten noch für Tan(n)ā. Es sind beschränkte, nicht gleichmäßig hervortretende Bildungen (s. Tabelle unten auf S. 78). Kannā hat offensichtlich sehr alte Beziehungen zu „Seele" (*nišimta*) und „Leben", wie besonders GL I 1 und die anderen liturgischen Texte lehren, und ist offenbar erst zweitrangig mit der Mānā-terminologie in Verbindung gebracht worden.

10. Im Zusammenhang mit der Untersuchung von GR XV 10 ist bereits die Vorstellung von den vier Stadien in der Theogonie die Rede gewesen. Diese Konzeption finden wir nur in den Stücken GR XV 10. 15 und GL III 61, und zwar in folgender Form:

GR XV 10	XV 15[1]	GL III 61[2]
qadmaia	*qrita qadmaita*	*qadmia*
die Ersten	erste Schöpfung[3]	die Ersten[4]
tiniania	*qrita tiniana*	*tiniania*
die Zweiten	zweite Schöpfung	die Zweiten
tlitaiia	*qrita tlitaita*	*tlitaiia*
die Dritten	dritte Schöpfung	die Dritten
arbiaiia	*qrita arbiata*	*arbaiia*
die Vierten	vierte Schöpfung	die Vierten

Während in XV 10 unbezeichnete Wesen aus der Vereinigung von Mānā mit seiner Ṣautā („Gefährtin") entstehen, die auf neue „sinnen" (*hšb* hitpa.), so daß die „Zweiten" aus den „Ersten", die „Dritten" aus den „Zweiten" und die „Vierten" aus den „Dritten" entstehen (*hua*), spricht XV 15 von „Schöpfungen", deren vierte mit Jōšamīn bezeichnet wird, ein Wesen, das sonst auch als der „Zweite" auftritt (s. u. S. 103ff.); als höchstes Wesen gilt hier das Leben. *Qrita* „Hervorrufung, Schöpfung" als typischer Schöpfungsterminus findet sich besonders in GR IX 2. XI. XIV, abgesehen von *qr'*, *qrj*, das zusammen mit *hašab* („ersinnen, planen") auch in IV. IX 2. X. XI sowie XV 10 erscheint und vornehmlich mit der Tätigkeit des Lebens verbunden ist, worauf wir noch zurückkommen. Der GL-Text setzt den (bzw. die) Ersten mit dem Leben, den (die) Zweiten mit dem „Leben, das aus dem Leben ward"[5], den (die) Dritten mit einem unverständlichen

[1] 343,7—10; Lidzbarski 357,15—22.
[2] 136,4—7; Lidzbarski 594,7—14.
[3] Eigtl. „Hervorrufung".
[4] Der Plural kann durch Haijê beeinflußt sein (Lidzbarski z. St.).
[5] Siehe dazu unten S. 56ff. und 97ff.

Wort („Christen"?)[1] gleich (sonst Abaṯur); die Vierten bleiben unbezeichnet (Ptahil?). Auch in GL III 4 (42,20/459,25) ist vom „Haus des Vierten" die Rede (*bit arbiata*). Wir haben trotz aller Unterschiede im einzelnen eine Grundvorstellung von den vier Stadien im Pleroma vor uns, wobei dem vierten Stadium „Mangel und Fehl" zugeschrieben wird. Demgegenüber steht eine andere Auffassung, nach der aus dem „Zweiten" „Mangel und Fehl" entstand (s. u. S. 53ff.). Der „Zweite" wird auch als das „Zweite (oder: andere) Leben" bezeichnet, so wie in GL III 61 der „Zweite" mit dem „Leben aus dem Leben" gleichgestellt ist. Eine Reihe von Stellen belegen auch ein „Drittes Leben", das teilweise mit Abaṯur identifiziert wird (s. u. B Ib). Haben wir hier eine Verknüpfung zweier ursprünglich selbständiger Vorstellungen vor uns, oder nur eine spätere Systematisierung, die die Stadien bis zur Kosmogonie zusammenfaßte?

Leben		1. Leben	die Ersten
Zweites (Anderes) Leben	Jōšamīn	2. Leben	die Zweiten
	Abaṯur	3. Leben	die Dritten
	Ptahil	(4. Leben)	die Vierten

Dagegen spricht jedoch, daß sowohl Jōšamīn seine Stelle wechselt, als auch „Mangel und Fehl" einmal dem „Zweiten"[2] zum anderen dem „Vierten" zugeschrieben werden; letzteres erfolgt in den von uns aufgeführten Stellen. In GR XV 10 ist der Mānā Rabbā Urheber der Vier, auch in GL III 61 kommt der Mānā vor (s. o. S. 34). Beide Texte haben aber auch eine Verbindung mit dem Leben aufzuweisen. In GR XV 10 läßt sich diese Verbindung als künstlich und sekundär erweisen (s. o. S. 23f.). Ist daher die Vorstellung von den „Vieren" ursprünglich mit der Mānā-Konzeption verbunden gewesen und dann mit der Leben-Theologie verknüpft worden? Wir werden sehen, daß sich dies nicht erweisen läßt. GR XV 15 kennt das Leben, neben Jōšamin, Abaṯur, Ptahil und Hibil; hier ist auch die Schöpfungsterminologie am Platze, die in XV 10 stört. Wir werden, um darüber Klarheit zu gewinnen, erst die mit dem „Leben" verbundenen theogonischen Schilderungen untersuchen müssen.

11. In den bisher vorgelegten und untersuchten Theogonien spielte das Leben eine dem Mānā Rabbā untergeordnete Rolle, obwohl es eine selbständige Entwicklung einleitet. In GR III BC ist das Leben mit dem (himmlischen) „Großen Jordan" verbunden: es entstand aus ihm. Während III B dann die Entstehung des „Zweiten (Anderen)

---

[1] *karaṣtiania*; Leid. *kariṣtiania* „Christen"? (sonst *kriṣtiania*); vgl. Drower-Macuch, Dict. 201a.

[2] Vgl. dazu unten S. 100f. (B Ia); das Wort wird im Sing. und Plur. verwendet.

Lebens" einsetzt (durch eine Bitte des Lebens verursacht), welches dann Uṯras „schuf", hat III C nur die Entstehung aller Uṯras. Nun wird allerdings auch in B das Zweite Leben als ein „Uṯra" bezeichnet, so daß es unter den Uṯras mit einbegriffen sein kann (Singular und Plural werden im Mandäischen oft nicht streng auseinandergehalten, besonders nicht in unseren hier erörterten Texten). III B schildert dann weiter, wie die Uṯras des „Zweiten (Lebens)" eine Welt für sich und es schaffen (hervorrufen) wollen, was jedoch das (erste) Leben verhindern will und dazu den „Großen Mānā der Herrlichkeit" durch eine Bitte (oder ein Gebet) veranlaßt, den „Uṯra des Lebens (!)" Mandā ḏHaijê[1] zu „schaffen", der die Uṯras des „Zweiten (Lebens)" zur Raison bringen soll. Also:

Leben	
Zweites Leben	(im) Jordan — Äthererde[2]
Uṯras	(im) Jordan — Lichterde[2]
Mandā ḏHaijê	(im) Jordan

Die Fehlentwicklung setzt hier also deutlich mit dem „Zweiten" ein. Ferner ist beachtenswert, daß mit dem Entstehen des Lebens die Schöpfungsterminologie einsetzt. Daß der Mānā Rabbā eine nicht ursprüngliche Rolle im Zusammenhang spielt, wurde schon bemerkt (S. 20). Eigentlicher Schöpfer des Mandā ḏHaijê („Erkenntnis des Lebens") ist, wie aus GR 73,18ff. (70,1ff.) und 75,21f. (72,38) hervorgeht[3], das Leben selbst.

[1] Er erhält hier eine Reihe von Beinamen (Kbar-Rabbā, Kbar-Zīwā, Nbaṭ-Jāwar, Sām, wohlverwahrter Mānā, Weinstock-Gufnā), die sekundären Spekulationen entsprossen sind, jedoch für die Analyse nicht unwichtig sind; bes. Nbaṭ-Jāwar bar Jōfin-Jōfafin, Kbar-Rabbā. Vgl. unten S. 58 und S. 316 Anm. 1.

[2] Diese Termini lassen sich in der mand. Literatur nicht deutlich als zwei Stufen des Pleromas auffassen. Licht und Äther sind allgemein Umschreibungen des Pleromas als solches. (Vgl. ARZ 85f./S. 62: alle „Lichtwelten" emanierten aus der „ersten Welt".) Den gleichen Tatbestand finden wir im Manichäismus vor, wo nach den koptischen Texten folgende ähnliche Bezeichnungen der Lichtwelt greifbar sind (vgl. Colpe, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung S. 19): „große Erde des (Lichtes)" (Keph. 23,33), „große Erde" (ib. 63,30), „Lichterde" (Ps.-b. 1,10. 21; Hymn. 9,14f.; 116,30; 168,25), „Lichtreich" (Hom. 14,8; Hymn. 69,18), „lebendiger Äther" (Keph. 66,17). Letzteres tritt auch selbständig neben der Lichterde und dem Lichtgott auf (s. Flügel, Fihrist S. 329,6f.; Colpe, a.a.O. S. 20 Anm. 6); arab. „Lichtäther" (*ǧaww an-nūr*; Fihrist 329,7; 332,11). Gewissermaßen kann man auch im Mandäischen sagen (besonders auf Grund jüngerer Texte), daß die „Lichterde" „die Projektion unserer Erde ins Lichtreich" ist (so Colpe S. 20 Anm. 5). Beschreibungen der manichäischen Lichtwelt finden sich in den Turfanbruchstücken T II D 178a (in Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus S. 290f.) und M 10 (in Waldschmidt-Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus, Bln. 1926, S. 126, und Reitzenstein, MBHG S. 46f.). Auch hier ist u. a. die Rede von „Quellen" (*ṣšmg*), „lichten Pflanzen" (*rwšnjn d'lwg'n*), „Häusern" (*m'n*; vgl. *škīnā*) und „Thronen" (*g'h*; vgl. *kūrsia*).

[3] Vgl. auch 72,22 (69,1): „da du durch die Güte des Großen (Lebens) gekommen bist . . ."

Verfolgen wir jetzt die Theogonien, in denen das Leben und das Zweite (Andere) Leben im Vordergrund stehen.

Aus Buch X des GR haben wir den Leben-Abschnitt bereits wiedergegeben (S. 26f.). Das Leben, „das aus sich selbst entstanden (ward)", „ersann" (*hšb*) und „schuf" (rief hervor) einen „Sohn" und „Genossen" (*ṣautā*), der ebenfalls „sann (plante) für sich Söhne zu schaffen" (*hašib lmiqria bnia lnapšẖ*). 239,13—18/241,4—12 lautet demnach:

uqra bnia umn lbušia[1] *albšinun*	Er schuf Söhne, bekleidete sie mit einigen
... uautibinun liaminḫ ulismalḫ bškintḫ ukušṭa 'hablun	von seinen Gewändern ... und ließ sie in seiner Škīnā zu seiner Rechten und Linken Platz nehmen und reichte ihnen Kušṭā.
ubnia ḏqra mhašibia 'l almia	Die Söhne, die er schuf, sannen, andere
hurinia lmiqria uamria	Welten (Wesen) zu schaffen und sprachen:
niqria bnia lnapšaian akuat	„Wir wollen uns Welten (Wesen) schaffen
ḏhazin bit hiia	gleich denen dieses Hauses des Lebens."
ukam qudam abuhun rama tiniana uamrilḫ ahbalan	Sie traten dann vor ihren hohen Vater, den Zweiten, und sprachen zu ihm:
ḏn'zal niqria almia[2] *hurinia...*	„Gewähre uns, daß wir hingehen und andere Welten (Wesen) schaffen ..."

Der weitere Zusammenhang ist gestört (vgl. Lidzbarski 241,15—20), doch geht daraus die Bereitwilligkeit des Zweiten Lebens gegenüber dem Bestreben seiner Söhne hervor (offenbar tritt hier bereits Abaṯur auf). Andererseits beauftragt das Leben den Mandā ḏHaijê, den es „geschaffen und gefestigt", jener beabsichtigten Schöpfung zuvorzukommen. Wir finden also denselben Grundgedanken wie in III vor, nur in unklarerer Weise. Vermutlich ist Buch X überhaupt nur eine abgekürzte, schlecht konzipierte Nacherzählung von III (vgl. besonders 248,1—9 Lidzb.). Auch hier beginnt die Fehlentwicklung mit dem Zweiten, und Mandā ḏHaijê soll sie verhüten.

Auch in GR XIV, wo mehrere Bearbeitungen sichtbar sind, zeigen sich Berührungen mit III, insofern auch hier gleiche Elemente der Theo- und Kosmogonie vorhanden sind. Allerdings spielt hier Jōšamīn[3] als das bzw. der „Zweite" seine Rolle, ganz abgesehen davon Nbaṭ-Zīwā[4]. Das Leben schuf den „sanften, ersten Uṯra, das Haupt der Schöpfung", offenbar Jāwar[5], der die hybriden Absichten des Zweiten (Jōšamīn) und dessen Schöpfung („der Welt des Zweiten") vereiteln soll. Die „Söhne des Zweiten" schaffen eine eigene Welt am Ende aller (Licht-)Welten. Von der Entstehung des Zweiten ist hier keine Rede, nur von der „ersten Schöpfung (*qrita*)", dem Mānā

---

[1] D st. *lbuša*. [2] Dr *lahuia*.
[3] Über Jōšamīn s. u. S. 103ff.
[4] Über Nbaṭ s. S. 71ff.
[5] Vgl. die 900000 Myriaden Uṯras, die er in seinem Namen hervorrief (293,7 u. 294,1); Lidzbarski 288,5. 289,3ff.

Jāwar-Smīr, das „Wort des Lebens" (*malala ḏhiia*). Daß dahinter Mandā ḏHaijê steckt, werden wir noch sehen[1].

In GR XV hat in dem ebenfalls schon genannten, uneinheitlichen Stück 2 sich die Vorstellung von der

lqrita ḏhiia tiniania ḏminaihun	Schöpfung des Zweiten Lebens, aus dem alles
npaq kul ḏbiš	Böse hervorgegangen ist.
uhasir ubṣir hua minaihun u'z-	Fehler und Mangel ward aus demselben und
drabḫ kadba balma	die Lüge wurde in der Welt ausgesät
(305,7—9)	(303,27—30)

erhalten, die auch hier mit Jōšamīn gleichgesetzt ist, der die „bösen Uṯras" geschaffen hat (305,11ff.). Von der „Schöpfung des Lebens" (*qrita ḏhiia*) ist nur 305,14 die Rede: aus ihr gingen die Uṯras des reinen Tarwān (ein mythisches Uṯraland der Lichtwelt) hervor (*hua mn*). XV 3 belegt gleichfalls (309,11f.), daß „Mangel, Leid und Schlechtigkeit vom Zweiten Leben ausgegangen sind" (*husrana ukadiuta ubišuta ḏmn hiia tiniania huat*). In GR XV 10 steht neben der erwähnten Entstehung der Vier, die Auffassung vom verhängnisvollen Zweiten Leben:

amintul ḏtiniana ḏhua qašiša	Denn aus dem Zweiten, der der Älteste war,
hua minḫ hasir ubṣir	ward Mangel und Fehl
hua minḫ hasir ubṣir[2]	Mangel und Fehl ward aus ihm
uhuabḫ guha balma	und Erschütterungen ward durch ihn in der Welt
327,14—16	335,4—7

Mandā ḏHaijê als Bote des Lebens geht zur „Tiefe", zu den Werken, die die Uṯras geschaffen haben, um sie zu retten und seine „Söhne" zu behüten[3]. In Stück 15 des gleichen Buches haben wir bereits gesehen, daß Jōšamīn mit der vierten Schöpfung bzw. „Hervorrufung" identisch ist, an dem „Mangel und Fehl" war (343/357); bei der zweiten Qritā ist dagegen nichts Böses entstanden. Erst in XVI 1 ist wieder zu belegen, daß aus dem Zweiten „Mangel und Fehl" entstanden sind (*ḏminḫ hua hasir ubṣir qrita* 360,26). Sonst handelt dieser Text vom Großen Nbaṭ, dem Hüter des Landes Tarwān, das aus der Erde des Jōšamīn geworden ist (*ḏmn arqa ḏiušamin huat* 360,17). Auch ŠḏQ 25,15 (88) = CP 204,13 (267,3 v. u.) ist vom „Streit, den der Zweite machte" (*plugta ḏtiniana abad*) die Rede[4]. GL kennt nur die

[1] Die Trilogie von Jāwar, Oṣar-Hai und Pta-Hai findet sich auch in den sog. „Siegelnden Gebeten" (Lit. 43ff.).

[2] So mit BCD (Pet. II 143,9).

[3] In Buch III ist eine Verwirrung eingetreten, die den Descensus des Mandā ḏHaijê zur Welt des Zweiten bzw. den mangelhaften Uṯras (69) und dann zur Finsterniswelt des Ur vermengt. Vgl. die Var. ACD zu 80,16 (80,1)! Näheres Abschnitt IV.

[4] Vgl. J 1 (5,1ff./9,6ff.): Jōšamīn hat den „großen Streit" hingeworfen. Plugtā ist eigentlich „Teilung, Zwietracht" (vgl. Levy u. Dalman s. v.). Auch

bereits erwähnten Stellen (II 4. III 61), nach denen aus dem Vierten „Mangel und Fehl" entstand, ferner eine Reihe Texte, die den Zweiten, der offenbar Jōšamīn ist, in der negativen Rolle bezeugen (I 1. II 22. 27. III 29 vgl. 14). Der Zusammenhang von Jōšamīn als Zweiter, Abaṯur und Ptahil, über denen das Leben herrscht, ist hier deutlich sichtbar.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß in weitaus den meisten Fällen der „Zweite" oder das „Zweite (Leben)" eine Schöpfung des Lebens ist, die, wie wir noch bei der Behandlung der Kosmogonie sehen werden, durch ihre Schöpfung wiederum eine Fehlentwicklung einleitet, die für das Pleroma eine verhängnisvolle Wendung bedeutet und eine Gestalt auf den Plan ruft, die das Leben geschaffen hat, nämlich Mandā ḏHaijê, die „Erkenntnis des Lebens". In zahlreichen Stellen wird Jōšamīn mit dem „Zweiten" gleichgesetzt bzw. ist dieser; daß er der „Vierte" ist, bildet eine Ausnahme, die nicht als ursprünglich gelten kann (mit diesem wird sonst Ptahil identifiziert). Immerhin scheint letzteres darauf hinzudeuten, daß Jōšamīn offensichtlich keine ursprüngliche Beziehung weder zum Zweiten noch zum Vierten hatte, sondern aus einem anderen Traditionskreis stammt. In GR III kommt er überhaupt nicht vor. Beide, Jōšamīn und der Zweite (oder das Zweite Leben), sind jedoch eine enge Verbindung eingegangen, wohl auf Grund einer gegenseitigen Affinität hinsichtlich ihres hybriden Wirkens, das besonders bei Jōšamīn ausgeprägt ist (vgl. J Kap. 3—10; dazu unten B Ia).

In J 7 (24,15—25,1/31,8f.) wird denn auch Jōšamīn vom Zweiten Leben unterschieden; ersterer spricht nämlich hier zu seinem „Inneren" (*uṣra*, oder „Schatz"?):

ḏ'bad qaraba mn hiia qadmaiia	Krieg führen mit dem Ersten Leben
umn hiia tiniania	und mit dem Zweiten Leben
umn hiia ḏmn laqadmia	und mit dem Leben, das von jeher war.

Allerdings wird hier das Erste Leben vom „Leben, das von jeher war" unterschieden, was sonst nicht belegbar ist. Vermutlich haben wir es im vorliegenden Falle überhaupt mit der Übernahme der bekannten Formel von den „drei Leben" zu tun, wie sie uns oft begegnet (s. u. S. 57ff.). Im gleichen Buch, und zwar im Šūm-Kušṭā-Traktat K. 15 (58,4f. 6f./62,11ff.) heißt es dann in einer Klage des Šum (= Šem):

mahu hṭit bit hiia rbia . . . 'nišiun qadmaiia utiniania lamšailin 'lai	Was habe ich im Hause des Großen Lebens verbrochen . . . Das Erste (Leben) hat mich vergessen und das Zweite (Leben) fragt nicht nach mir.

ARR 598 wird dem Jōšamīn die Entstehung von Mangel und Fehl (*hsir ubṣir*) zugeschrieben.

Auch in CP 446,12ff. (296) werden „Zweites Leben" und „Reiner Jōšamīn" getrennt genannt (s. o. S. 24f.). Die zitierten Stellen sind allerdings aus relativ jungen Kompositionen, in denen augenscheinlich die alte Mythologie nicht mehr richtig verstanden worden ist.

Die enge Zusammengehörigkeit von (Erstem) Leben und „Zweiten Leben" zeigen nun auch eine Anzahl von Stellen, die vom „Leben, das aus dem Leben ward", sprechen. Schon GL III 61 (136,3ff./594,7ff.) finden wir:

kḏ drašt ušamišt[1] *lqadmaiia*	Als du nachforschtest, dientest du dem Ersten (Leben),
lhiia[2] *ḏhinun*[3] *mn laqadmia hun*	dem Leben, das von jeher war[4]
šamišt ltiniania[5]	Du dientest dem Zweiten (Leben)[5],
ulhiia ḏmn hiia hun	dem Leben, das aus dem Leben ward.

Die gleiche Formulierung begegnet häufig in den Lit.: vgl. VIII (11,6ff.). XXXIV (63,11—64,2). XLIII (74,11—75,3); ferner aus XLV: 76,9—77,1. In der letzten Stelle ist allerdings unklar, ob die Aussage „Das Leben, das aus dem Leben ward" sich auf den „Guten", den Offenbarer (77), bezieht, wie ganz deutlich in LXXVII (142,1f.);

(l)iuzaṭaq manda ḏhiia hiia ḏhun mn hiia ukušṭa ḏhun mn qudam briša ...	... Jōzaṭaq Mandā ḏHaijê, das Leben, das aus dem Leben ward und die Kušṭā, die von jeher am Anfang war ...

Mandā ḏHaijê ist also „aus dem Leben geworden", eine Aussage, die sich mit dem bisherigen berührt, nach der das Leben ihn geschaffen hat; daß er „Kušṭā" ist, sagt z.B. auch GR I 3[6]. Immerhin ist in diesen Aussagen das Attribut des „Zweiten Lebens" auf den Boten übertragen worden. In der Litanei des Šum bar Nū dagegen heißt es korrekter (Lit. LXXI 105f.):

Gesegnet und gepriesen sei das Leben ...
Gepriesen seist du, mein Herr Mandā ḏHaijê.
Gepriesen seist du, mein Vater Jōšamīn, Reiner.
Gepriesen seist du, Zweites Leben, Leben, das aus dem Leben ward.

Dieser Text belegt außerdem die Trennung von Jōšamīn (dem „Reinen") und Zweiten Leben (auch in der Fortsetzung leitet das *mšaba* jedesmalig den Lobpreis eines der aufgeführten Lichtwesen ein). Ferner ist aufzuführen Lit. XLIX (80,3ff.):

bhiia baraiia ...	beim (?) äußeren Leben[7] ...
b'uṣar nhura ...	beim Lichtschatz ...

[1] So statt *šamit*. [2] Dr *hiia*. [3] Dr *hun*.
[4] Vgl. zu diesem Ausdruck Lidzbarski, Johannesbuch S. 31 Anm. 6.
[5] So mit Dr st. *ltiniana*.
[6] Vgl. auch Sundberg, Kushṭa S. 54.
[7] D. i. nicht das Erste Leben, s. bes. St. LXXVI (133ff.), wo m. E. Mandā ḏHaijê damit gemeint ist; er ist die Erscheinung des Lebens in der Welt, das „äußere Leben". Vgl. unten S. 318 Anm. 5.

bhiia ḏhun mn hiia	beim Leben, das aus dem Leben ward
ukušṭa ḏhua mn qudam briša	und (bei) der Kušṭā, die von jeher am Anfang war . . .

Die vorgelegten Texte drücken in Emanationsterminologie die Vorstellung von der Herkunft des Zweiten Lebens aus dem (Ersten) Leben aus, eine Aussage, die der anderen entspricht, daß das Zweite Leben von dem Ersten oder „Großen" (Leben) „geschaffen" worden ist. Wir lernen daraus, daß hier die Terminologie nicht streng gebunden ist an eine theogonische Konzeption: die Mānā-Theogonie kann als „Schöpfung" (vgl. GR XV 10) und die Leben-Theogonie als Emanation beschrieben werden. Obgleich, wie wir noch weiter sehen werden, erstere vornehmlich der Emanationsidee, letztere der Schöpfungsvorstellung verbunden ist. Es sind offenbar beide Aspekte der Entstehungslehre aus der älteren religionsgeschichtlichen Tradition des Orients übernommen worden, die von „Schöpfung" (durch das Wort) und „Werden"[1].

Eine Anspielung auf den negativen Aspekt des Zweiten Lebens findet sich in den zitierten Texten aus den Liturgien nicht. Die formelhafte Prägung spricht für ihr Alter, was ihre liturgische Verankerung (in GL und Lit. bzw. CP) bestätigt.

Neben den Stellen, die das Erste und Zweite Leben aufführen, stehen solche, die vom Ersten, Zweiten und Dritten Leben sprechen, und zwar begegnen auch diese in formelhaften Wendungen, die ihre liturgische Herkunft nahelegen (aus der Maṣbūtā- und Massiqtā-Liturgie). Es handelt sich um die Stellen Lit. IX (15, 5ff.) und LXXVII (141, 1ff.):

sagidina šahabana umšabana	. . . ich verehre, verherrliche und preise
lhiia rurbia nukraiia	das gewaltige, fremde Leben und
ulhiia tiniania	das Zweite Leben und
ulhiia tlitaiia	das Dritte Leben und
uliupin iupapin ulsam mana smira ulgupna ḏkulḫ hiia u'lana rba ḏkulḫ asauata	Jōfin-Jōfafin und Sam, den wohlverwahrten Mānā und den Weinstock, der ganz Leben, und den Baum, der ganz Heilungen (= voller Heilmittel) ist.

Diese formelhafte Aufzählung findet sich auch im Zusammenhang von GR V 4, wo die Taufe des Mandā ḏHaijê durch Jōhānā geschildert wird, und zwar als Eingangsformulierung einer „Bitte" des Täuflings (189, 12ff./191, 1ff.) und noch einmal im Gebet des Täufers Johannes (196, 1ff./196, 11ff.). Im ersten Buch des GL ist diese „Bitte" dem Šitil bar Adam in den Mund gelegt (7, 7—10/428, 5—8). Ferner liest

[1] Vgl. jetzt die instruktive Darstellung der ägyptischen Weltentstehungslehren von S. Morenz, Ägypt. Religion, Kap. 8 („Weltschöpfung und Welt werden").

man diesen Text auch in St. 171 des CP (155,18—21/289,7—11), wo allerdings noch das Leben (!) und Mandā ḏHaijê vorgesetzt sind. Von Wert ist nun, zu beachten, daß „Jōfin-Jōfafin, Sām, der wohlverwahrte Mānā (Mānā Smīrā) und der Weinstock (? Gufnā)" als Zunamen des Mandā ḏHaijê in GR III auftauchen; 70,24—71,2 (67, 19—22) heißt es, daß der Mānā Rabbā den „Kbar-Rabbā, dessen Name Kbar-Zīwā, Nbaṭ-Jāwar bar Jōfin-Jōfafin, Sām der wohlverwahrte Mānā (Mānā Smīrā), Weinstock (?), der ganz Leben, der geliebt von den Uṯras ist" (*gufna ḏkulḫ hiia ḏmitraham 'l utria*), schuf, der dann mit Mandā ḏHaijê angeredet wird. Diese Namen von Wesen finden sich in diesem Zusammenhang nur in den bereits angeführten Texten aus Lit. und G; sie gehören den verbreiteten Namenspekulationen der jüngeren mandäischen Zeit an. Ganz deutlich geht gerade dies aus den eben genannten Passus des GR III hervor[1]. Immerhin zeigt z.B. Sām (-Smīr, aus Mānā Smīrā, vgl. Lit. 141,3!) eine Verbindung mit dem „Ersten Leben", als dessen „großer Glanz" und „Sohn" er gilt, aus dem das „Kannā der Seelen" hervorgekommen sei und zu dem es am Endtage wieder zurückkehre (so in Lit. IX: 15f.; X: 17f.; XXV: 40,11); man vergleiche auch Lit. LII (86,8f.), wo vom Mānā Smīrā ḏ hu Jōsmīr dieselben Aussagen gemacht werden[2]. Er ist also eine der zahlreichen mandäischen Konzeptionen des Salvator salvandus, eine spätere Parallelgestalt zu Mandā ḏHaijê, der mit diesem gleichgesetzt wird. Etwas mehr Licht in diese spätere Entwicklung fällt vielleicht auch durch Lit. XXII (34f.), ein Text, der allerdings voll sekundärer Bildungen und Verbindungen ist und ein Beispiel für

[1] Jōfin-Jōfafin ist offenbar eine sekundäre Jō, Jw-Bildung und taucht nur in den zit. Texten auf, außerdem in Lit. 9,2; 35,4 (zusammen mit Sām-Smīr und Nbaṭ); 44,9f. (zusammen mit Sām und Jōsmīr). Es sei an den spätjüdischen Engelnamen Jefefijāh, auch Name einer Merkabah, erinnert (vgl. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition S. 45). — Sām-Zīwā ist GR XV 5 eine Botengestalt; Sām-Smīr-Zīwā als Beiname des Jāwar GR XIV (291,38; 292,10 Lidzb.); XV 8 (326,28) begegnet eine Erde des Sām-Zīwā; V 5 ist der „geliebte erste Sām-Zīwā" Inhaber einer Škīnā über den 367 oberen Lichtwelten (199,35f.; vgl. Lit. 28,11!); als „weiße Frucht" erscheint Sām V 2 (180,17) und Lit. 5,7; als „Weinstock" (*gufna*) in GR XVII 2 (406,22); einmal wird Sām-kasiā („verborgener Sam") in GL II 28 (503,26) genannt. Sein häufigstes Attribut ist: *mana smira*, woraus offenbar Sām-Smīr entstanden ist (s. Reg. Lit.). Vgl. auch Lidzbarski, Joh. S. 18 Anm. 7 und OrStud. I S. 544 (Bedeutung: „er setzte, schuf"). — Weinstöcke (*gufnê*) der Lichtwelt finden sich öfters in den Texten angeführt (s. Reg.); vgl. bes. GR XV 8. In der Bleitafel Z. 63f. wird Kbar-Zīwā als „Wurzel-Weinstock" bezeichnet. Die Übersetzung von *gufna* mit „Weinstock" wird neuerdings von Sundberg zugunsten der Übersetzung „Baum(stamm)" abgelehnt (Text. Cruces S. 8ff.). Vgl. akkad. *gupnu* (W. von Soden, Akkad. Handwörterbuch, Lfg. 4 S. 298) und bereits Drower, MII S. 207 Anm. 14; Baumgartner, HUCA 23, 1950/1, S. 59. Drower-Macuch, Dict. 84f.: „vine, climbing plant"; in DC 41 wird ein Gewächs mit *iasmin gupna hu* bezeichnet.

[2] Lit. 44,9f. stehen Sām-Mānā-Smīrā und Jōsmīr, das „Kannā des Glanzes" nebeneinander.

die „mystische", unklare Ausdrucksweise dieser Texte abgibt (vgl. CP 18f./29f.):

audin bḫ	Wir bekannten
bšuma ḏhiia	den Namen des Lebens,
bmariba rba u'laia ...	den großen und hohen Marībā[1]...
bhiia ḏainaihun bmai gmaṭ sliq	das Leben, das seine Augen auf das Wasser
hza ksa qina ḏminḫ hua	heftete: (es) stieg empor, sah (und) schaute das Nest (*qinna*), aus dem es gekommen (entstanden) war,
biupin iupapin	den Jōfin-Jōfafin
bnbaṭ nibṭa qadmaia surik hiia	den Nbaṭ, den ersten Sproß (Nibṭā), den
bkinianun btinianun	Ausfluß des Lebens als sein Beiname[2] (und) als sein Zweites (= seine Wiederholung),
sam smira btlitaia	den Sām-Smīr als sein Drittes,
bihram br rurbia	Bihram, den Sohn des Gewaltigen (Lebens)[3] (und)
iukabar pugdama ḏhiia	Jōkabar, das Wort des Lebens ...

Jōfin-Jōfafin (?), Nbaṭ (s. dazu unten S. 71f.) und Sām-Smīr gelten als Emanationen des Lebens[4]. Dazu kann vielleicht gestellt werden, was in GL II 28 (73,12ff./503,26ff.) der „Helfer" zum Mānā spricht:

'galilak 'l sam kasia	Ich werde dir den verborgenen (*kasia*) Sām offenbaren
ušumḫ ṭaba ḏhuitbḫ	und seinen guten Namen, in dem du weiltest;
'hauiak tlata ḏakiata	ich werde dir drei Reine (Dinge) zeigen,
ḏhinun šanin umnakria	die wundersam und außerweltlich sind.

Unter den „drei Reinen" können vielleicht die drei Emanationen oder Schöpfungen des Lebens verstanden sein.

---

[1] „Krater" nach Lidzbarski (vgl. auch Drower-Macuch, Dict. 254a s. v. *mariba* 1); danach Parallelen bei Reitzenstein, Vorgesch. d. christl. Taufe S. 373 Anm. 1. Lady Drower, CP 18, übersetzt „the great celestial Womb"; vgl. dazu ATŠ Reg. s.v. Womb und Mother. Der Begriff spielt in den jüngeren Spekulationen eine große Rolle (s. ib.; Kult S. 70 Anm. 7. 274).

[2] Vgl. Lidzbarski, ZDMG 61, 1907, S. 694 Anm. 1: *kiniana* ist mit *hiia rbia* zu verbinden (vgl. Lit. 141,7). Wörtlich: „in seiner (pl.) Benennung, in seiner Wiederholung", d. h. als des Lebens Beiname, als des Lebens Zweites. — Lady Drower übersetzt: „at its inception". *Kiniana* (von *knj*) steht oft fälschlich für *kiana* (von *kjn*), wie schon Nöldeke, Gramm. S. 136 Anm. 2 (vgl. z.B. Lit. 59,5) bemerkte. Ist das hier vielleicht ebenfalls der Fall, so wäre i. S. von Lady Drower zu übersetzen, was mir jedoch unwahrscheinlich ist. Vgl. auch CP 297 ult. Lady Drower faßt die Reihenfolge der Anrufungen anders, womit ich mich nicht einverstanden erklären kann. Sundberg, op. cit. S. 63 Anm. 157 bemerkt nun, daß der Zusammenfall von *kiniana* und *kiana* nicht nur formal, sondern auch inhaltlich zu erklären ist, da Name und Wesen nach altsemitischer Denkweise identisch sind (unter Verweis auf W. Schulz, Der Namenglaube bei den Babyloniern, in: Anthropos XXVI, 1931, S. 904).

[3] Über Bihram s. Kult S. 345 Anm. 3 (sekundäre Bildung).

[4] „Diese Emanationen sind nicht aus dem Leben selber hervorgegangen, sondern aus dem neben ihm als Doppelwesen existierenden Namen" bemerkt Lidzbarski, a.a.O. GR XIV (291,36ff./288,22f.) gehören Sār (oder Sām) und Smīr zur dritten Schöpfung des Nbaṭ (alias Leben?). S. dazu unten S. 71f.

Daß jedoch die „Drei" auch ohne Verbindung mit den genannten Wesen auftauchen, zeigt einmal der Traktat GR XIII, der von Brandt bereits als ein jüngeres Produkt erkannt worden ist; er belegt uns die bekannten Gleichsetzungen mit Jōšamīn und Abaṯur (284,25—285,4/283,6—10):

Im Namen und in der Kraft des
gewaltigen, fremden Lebens, des erhabenen, das über allen Werken steht und
im Namen des Zweiten Lebens, des Jōšamīn, des Reinen, und
im Namen des Dritten Lebens, dessen Name Abaṯur, der Alte, Hohe, Verborgene und Bewahrte ist, und
im Namen und in der Kraft des Mandā ḏHaijê, des Erhabenen in den Lichtwelten . . .

Auch diese Stelle belegt eine formelhafte Prägung, die sich mit den bisherigen liturgischen Aussagen berührt. Der Grundbestand: die Lehre von den drei Leben und dem Gesandten, wird nur verschieden variiert. Ein anderer liturgischer Text, Lit. I (4,2ff. = CP 1/2f.)[1], bringt folgende Vorstellung davon:

Das Erste Leben ist älter als das
Zweite Leben um sechstausend Myriaden Jahre.
Das Zweite Leben ist älter als das
Dritte Leben um sechstausend Myriaden Jahre.
Das Dritte Leben ist älter als irgendein Uthra um sechstausend Myriaden Jahre . . .

Wir haben hier die bekannte Konzeption von den drei Leben in Form einer Altersspekulation ausgedrückt, die uns lehrt, daß wir es dabei mit einer deutlichen Stufung dieser Schöpfungen oder Emanationen zu tun haben.

Die Beschränkung auf die „drei Leben" hängt offenbar mit der Abwertung des „Vierten Lebens" zusammen, das als vom Pleroma abgefallene Stufe nicht berücksichtigt wird; es liegt also offenbar keine besondere Konzeption vor. Die Texte, die von den „Drei" handeln, bezeugen also indirekt, daß „Mangel und Fehl" vom „Vierten" ausgingen, nicht vom „Zweiten". Allerdings hat letzterer (oder letzteres) im Grunde genommen die Fehlentwicklung eingeleitet: das Heraustreten aus dem „Urleben" kann als erster Anstoß zum Abfall, zur Selbständigkeit gewertet werden, die die weitere Entwicklung bis zur Weltschöpfung beginnt (vgl. den Abschnitt über die Kosmogonie). Insofern ist die Auffassung, daß „Mangel und Fehl" vom „Zweiten" ausgehen, berechtigt; die ausdrückliche Betonung und Ausgestaltung dieses Gedankens freilich ist m. E. erst im Zuge der Identifizierung des „Zweiten (oder Anderen) Lebens" mit Jōšamīn und dessen Mythen erfolgt (s. u. in Abschnitt B Ia, S. 103ff.).

[1] Vgl. zu diesem Text Segelberg, Maṣbūtā S. 28f.

An der Spitze steht in all den vorgeführten Stellen das „Leben", das auch als „Erstes Leben" (Haijê Qadmajê) erscheint. Es ist die grundlegende Gottesidee der mandäischen Religion, die wir hier antreffen (vgl. die Taufformel[1] und die ständige Einleitungsformel „Im Namen des Lebens"!). Ihre theogonische Bedeutung drückt sich auch in weiteren Texten aus.

11. In GR X wurde vom Leben ausdrücklich bemerkt, daß „es aus sich selbst geworden sei" (s. o. S. 26f.) und daß es einen „Sohn" „geschaffen", den es als Abbild aufgestellt habe und von dem die weiteren Schöpfungen ausgehen: so wie es in all den betreffenden Traktaten vom „Zweiten" berichtet wird. Daneben ist nun auch Mandā ḏHaijê, die „Gnosis des Lebens" von dem „Leben" „geschaffen worden", und zwar offenbar noch vor dem Unternehmen des „Zweiten", zu dessen Ordnung er beauftragt wird[2]. Es ist also nicht das Urprinzip Pihtā bzw. Mānā (wie in GR XII), das den Boten „schafft". Dieselbe Aussage begegnet auch in dem gewiß in seiner jetzigen Form nicht alten Traktat IV (126,4f./142,17f.):

kḏ hašib hiia qadmaiia uqiriuia lmanda ḏhiia	Als das Erste Leben nachsann und Mandā ḏHaijê schuf . . .

Wir finden hier die bekannten Termini *hšb* und *qrj* (*qr'*), die mit der Leben-Theogonie vornehmlich verknüpft sind. Im verworrenen Buch XI des GR ist das (Erste) Leben höchstes Wesen, daneben steht sein „Sohn" Mandā ḏHaijê, zusammen mit den drei Uṯras (256,12ff. 256,24ff.):

tum qaiminun qdimia qadmaiia ḏmn napšḫ hua 'l 'utria tlata ubrakinun uqaiminun uqaiim bra rhima paruša qadmaia ḏminḫ hua . . .	Auch festigte der Vordere (pl.), Erste (pl.), der aus sich selber wurde (entstanden war), die drei Uṯras, segnete sie und festigte sie und festigte den geliebten Sohn, den Unterscheider (Pārūšā), den Ersten, der aus ihm entstanden (geworden) war . . .

Dieser Text drückt die Beziehung von Leben und Sohn in Emanationsterminologie aus (vgl. oben S. 58). Von Besonderheit sind auch die Attribute „Erster, Vorderster". Wir lernen ferner, wie „Sohn" Bezeichnung des „Zweiten" als auch des Boten sein kann, ist doch auch ihre Entstehung ähnlich geschildert, wie aus folgenden Texten ersichtlich ist: Lit. VII (11,1—3) = XXXII (62,2—4):

haial kbar raza ḏziwa unhura u'qara ḏšria 'l pumaihun ḏhiia qadmaiia ḏminḫ dilḫ hua upta	Mächtig und groß ward[3] das große Mysterium des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, das auf dem Munde des Ersten

[1] Vgl. dazu Kult S. 345ff.

[2] 240,10f. (241,25f.) wird er der „Vordere, der Erste" (*qdima, qadmaia*) genannt; vgl. auch III (71,17ff./68,3ff.); XI (256,13/256,24) und Lit. LXXVI (134,9f.) = CP 79,12f./109,8f.

[3] Vgl. Lidzbarski z. St. (Anm. 1).

manda ḏhiia ḏhu 'da upraš b'uṣraihun ḏhiia qadmaiia ḏhinun prišaiia hinun	Lebens ruht. Aus ihm ist Mandā ḏHaijê entstanden und hervorgegangen, der durch den Sinn (*uṣar* auch „Schatz") des Ersten Lebens erkannte und einsah, daß es hervorragend ist.

Mandā ḏHaijê ist „Sprudel des Lebens" (*niba ḏhiia*): Lit. 12,1. 64,3; vgl. auch 77,1f. „Quelle des Lebens" (*mambuha ḏ hiia*) als Heilsbote. Offenbar bezieht sich auf ihn auch Lit. 134,9ff.:

tušbihan lqdima qadmaia lbar hiia rbia rišaiia ḏhiia qiriuia (. . .) uzarzuia ušadruia ldaria	Lobpreisungen seien dem Urersten, dem Sohne des Ersten Großen Lebens zuteil, den das Leben schuf (. . .) und rüstete und in die Zeitalter hinaussandte[1].

Diese enge Beziehung zwischen der „Gnosis des Lebens" und dem „Leben" — der wir noch bei anderer Gelegenheit begegnen werden (s. u. S. 316ff.) — drückt sich dann schließlich in der schon erwähnten Formulierung aus: „Mandā ḏHaijê, das Leben, das aus dem Leben ward (entstand) und die Kušṭā, die von jeher am Anfang war" (Lit. 142,1f.). Lit. LXXV (125) ist das Leben dann zugleich der Offenbarer; Glanz und Licht und der „gute Mann" sind identisch (127,5f.). Vgl. auch Lit. XLIII (75) und GR XIV (294,16/291,10: „Ich bin das Leben, der Sohn des Lebens . . .). Ferner sei an den Ausdruck „das äußere Leben" (*hiia baraiia*), womit offensichtlich der Bote, vornehmlich Mandā ḏHaijê, gemeint ist (s. o. S. 56 mit Anm. 7) erinnert.

Wenden wir uns nun einer Reihe von anderen Stellen zu, die eindeutig das Leben als Urprinzip und höchste Gottheit belegen. Mehrere liturgisch-kultische Belege zeugen mit ihrer formelhaften Gestalt für ein hohes Alter dieser Tradition. In Lit. 37,10f. 63,11f. 74,11—75,2. 133,11f. (s. dazu oben S. 56) ist vom „Ersten Leben" (*hiia qadmiia*) die Rede. Daß damit das Leben als solches gemeint ist, geht deutlich aus Lit. 18,7f. und 71,1 hervor (vgl. auch 73,3f.).

Als Leben-Theogonie ist noch zu nennen Lit. XVIII (25): oben S. 44 wiedergegeben (mit Emanationsterminologie!); der dabei verwendete Passus „das Leben fand Bestand im eigenen Wasser" berührt sich mit dem Gedanken aus GR III (das Leben nahm Platz im großen

[1] Ein besonderes Problem bietet der Ausdruck „*Gabrā Qadmājā*" („erster Mann"). In Lit. 3f. (I) ist damit wohl ein namenloser Offenbarer (nicht Mandā ḏHaijê) gemeint, „der älter ist als das Wasser, Glanz, Licht und Herrlichkeit, der Mann, der mit seiner Stimme rief . . ." (vgl. auch 36,7). GR VI (207,20/207,38f.) bezeichnet der Ausdruck „der erhabene Mann, der früher da war (älter ist) als der Erbauer von Himmel und Erde" wohl auch den Lichtboten, obwohl hier auch eine Anspielung auf den (kosmischen) Urmenschen, den „Secret Adam", vorliegen kann, wie deutlich in ATŠ I 2, § 257 (53,2f.), wo „*Gabrā Qadmājā*" den Urmenschen (Adakas) meint. Vgl. unten S. 286 Anm. 2. Zum Titel „Mann" (*gabra*) = Engelwesen s. u. S. 134 Anm. 1. Lichtbote und Urmensch (*Adakas*!) berühren sich, wie schon C. H. Kraeling, Anthropos and Son of Man, New York 1927, S. 59, bemerkte. S. u. S. 338 Anm. 1.

Jordan [?], s. o. S. 18 und 21) und aus GR X (das Leben stellte sich in den Quellen des Wassers auf, s. o. S. 27). Diese Verbindung zwischen Leben und himmlischen Jordan findet sich oft: sie gehört zum Grundbestand mandäischer Mythologie und ist im Kult verankert („lebendes Wasser" und Taufe)[1].

Ferner wird über die Entstehung des Lebens in Lit. 73,6ff. gesprochen, in der bekannten poetisch-liturgischen Redeweise:

sagdit ušabitinun lhiia rurbia qadmaiia ḏ'tinṣib mn atraihun u'tinṣib mn bit ginzaihun ḏnapšaihun ḏhinun hubḫ urbubḫ udarbḫ u'tqaiambḫ u'štaiubḫ u'štababḫ	Ich verehrte und pries das Gewaltige Erste Leben, das aus seinem Orte gepflanzt, und aus seinem eigenen Schatzhause (*bit ginza*) gepflanzt wurde, das darin weilte, wuchs, Sitz und Bestand hatte, verherrlicht und gepriesen wurde.

Besondere Aufmerksamkeit erheischt der Text GR XV 20, in dem eine kurze Schilderung von der Schöpfung der Lichtwelt enthalten ist. Dieser theogonische Hymnus macht auf Grund seiner seltenen Klar- und Einfachheit einen alten Eindruck; auch er zeigt die enge Verknüpfung von Wasser und Leben, die wir wiederholt feststellen konnten. Allerdings ist das Stück von der Emanationsterminologie beherrscht. Es erinnert stilistisch stark an GR III C, obgleich hier die Reihenfolge der Emanationen anders ist (das Leben entsteht aus dem Wasser — das Wasser entsteht aus dem Leben; Licht und Glanz stehen in III C vor dem Wasser) und im Mittelpunkt unseres Stückes allein das Leben steht (auf der „Lichterde"). Lassen wir nun den Text folgen (358,17—359,3/378f.):

bšumaihun ḏhiia rbia	Im Namen des Großen Lebens
mraurab nhura šania	sei verherrlicht das hehre Licht!
man ḏnitia uman ḏnimarlia	Wer will kommen, wer mir sagen[2],
man naudan uman naprišan	wer will kundtun, wer mich belehren,
man ḏnitia ḏnimarlia	Wer will kommen, wer mir sagen,
barqa ḏnhura manu ḏhua	wer auf der Lichterde war?
manu ḏhua[3] *barqa ḏnhura*	Wer war auf der Lichterde,
uman[4] *mn man qašiš*	wer ist älter als wer
man hu qudamḫ	und wer war vor uns?
man mida iadia hiia	Das Leben weiß es wohl[5],
hiia iadia ulamšailia[6]	das Leben weiß es und braucht (nicht) zu fragen.
mida iadia hiia	Das Leben weiß es wohl,
ḏbarqa ḏnhura hiia hua	daß das Leben auf der Lichterde war.
hun hiia barqa ḏnhura	Auf der Lichterde war das Leben,
umn hiia mia hun	und vom Leben ward das Wasser.

[1] Vgl. dazu Kult § 7—9. Diese Spekulationen sind offensichtlich aus dem kultisch-sakramentalen Denken herausgewachsen und haben hier ihren „Sitz im Leben". Wir haben hier sicherlich sehr altes Gut vor uns.

[2] Vgl. Lit. 204,5—6 (Oxf. R. I. Buch 23 = CP 141).

[3] Dr *hua*.

[4] So B Dr st. *man hn*.

[5] Vgl. GR III (75,22f./73,1).

[6] So zu lesen.

mn hiia hun mia	Vom Leben ward das Wasser,
umn mia ziwa hua	und vom Wasser ward der Glanz.
umn ziwa hua nhura	Vom Glanz ward das Licht,
umn nhura ʿutria hun	und vom Licht wurden die Uṯras.
mn nhura hun ʿutria	Vom Licht wurden die Uṯras,
ḏqaimia lhiia mšabia	die dastehen und das Leben preisen.

Die Lichterde, die hier als Aufenthaltsort des Lebens gilt, ist in GR III B Sitz des Zweiten Lebens (das Leben haust hiernach in der Äthererde), sonst ist der Ausdruck allgemein Bezeichnung der Lichtwelt[1]; besonders in GR XII 6. 7 (Schilderung der Finsternis), II 1, § 7. 11. 140 und VIII, ferner in XIII. XVI 1. XVII 1. XVIII, in GL nur I 1 und II 3 (der Mānā ist ein Teil der Lichterde). In den bisherigen Theogonien ist die Lichterde außer in III B[2] nicht vorgekommen. Wir haben also in GR XV 20 eine besondere Ausgestaltung vor uns. In Lit. 253f. (Oxf. Rolle, 3. Buch, II) erhält der „Auserwählte, Reine" den Auftrag vom Leben, die Lichterde zu schaffen, wobei offenbar nur an eine spezielle Schöpfung dieses Lichtwesens[3] gedacht ist, die im Zusammenhang steht mit dem Auftrag, die Uṯrawelt vor „Mangel und Fehl" zu bewahren (vgl. CP 234; 187f.). In unserem Hymnus ist das Leben Urprinzip: aus ihm entstehen die Lichtwesen; diese Grundidee ist auch in den anderen Leben-Theogonien zu finden. Daß aus dem Leben das Wasser entsteht, finden sich in GR III B in der Form vom Entstehen (*hua mn*) des Jordans aus dem Leben (s. o. S. 18).

Die Stellung des Lebens an der Spitze des mandäischen Pantheons braucht nicht weiter ausführlich demonstriert zu werden. Die ständige Gruß-, Segens- und Einleitungsformel „Im Namen des großen Lebens . . ." (*bšumaihun ḏhiia rbia*) ist dafür ein sprechender Beweis (bis hinein in die Zaubertexte). Eine ähnliche Formel mit dem Mānā Rabbā begegnet nirgends. Weiterhin sind die bekannten Attribute des Lebens zu nennen[4], als da sind:

„das große Leben" (*hiia rbia*) bzw. das „Große" (*rbia, rba*), das „gewaltige Leben" (*hiia rurbia*) bzw. das „Gewaltige" (*rurbia*). Beide Ausdrücke sind oft verbunden: „das große, gewaltige Leben". Ferner:

---

[1] Vgl. z.B. Lit. 10,2. 94,2f. 106,9f. („Gepriesen seist du, Lichterde, gesegnet und gepriesen seien deine Bewohner"). 229,4f. Vgl. dazu die Bemerkungen und Parallelen oben S. 52. Anm. 2!

[2] In diesem Stück ist die Lichtwelt wie die irdische Welt vorgestellt: Äthererde und Lichterde. Noch stärker ist dieser Zug in B. I zum Ausdruck gebracht: eine von den Schlacken des Diesseits befreite und ideal ausgemalte Welt ohne Leid und Tod. In den jüngeren Texten herrscht diese Auffassung vor (vgl. DAb. und ATŠ).

[3] Wird ATŠ I 2, § 244 (50,10f./174,8ff.) mit Šislam Rabbā gleichgesetzt; als Täufer ib. II 3b, § 48 (69,18/212,4f.).

[4] Vgl. die Register in den Lidzbarskischen Ausgaben s.v. „Leben".

„das fremde Leben: (*hiia nukraiia*), bzw. das „Fremde", oft in der Verbindung „das große, fremde Leben"[1].

Diese Bezeichnungen drücken Grundvorstellungen der mandäischen Gnosis aus und zeugen für den ursprünglichen mandäischen Agnostos Theos: das „Leben"[2].

Auffällig ist die Tatsache, daß vom „Dritten Leben" oder gar vom „Vierten Leben" kaum die Rede ist. Abgesehen davon, daß von letzterem, wie wir bereits sahen, „Mangel und Fehl" entstanden, treten beide uns nur durch ihre Gleichsetzung mit Abaṯur und Ptahil näher. Daß Ptahil das „Vierte Leben" ist, wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, aber sein Vater ist Abaṯur, das „Dritte Leben" (s. o. S. 60), und nach GL III 4 ist das „Haus des Vierten" das des Demiurgen, der Ptahil ist. Auf diese beiden Gestalten werden wir ausführlich bei der Betrachtung der Kosmogonie eingehen. Auch hier erhebt sich, wie beim „Zweiten" die Frage, inwieweit diese Verbindung als ursprünglich angesehen werden kann. Es ist offenbar eine enge Verknüpfung zweier einst selbständiger Erscheinungen erfolgt, jedoch in relativ früher Zeit. Daß die Weltschöpfung vom „Vierten" ausgeht, gehört zum Grundgedanken der mandäischen Mythologie; der primäre Demiurg ist Ptahil, wie noch zu zeigen sein wird (s. B II). Der Zusammenhang dieser Gestalten mit dem Leben ist in allen diesbezüglichen Texten deutlich, so daß dieser Komplex, der sich um die Leben-Theologie rankt, als eine Einheit angesehen werden muß, wenn auch spätere Ausgestaltungen bestimmend auf den ursprünglichen Zusammenhang eingewirkt und diesen oft zerrissen, verwirrt und alter Bestandteile beraubt haben. Zu diesen letzteren muß man wohl die Vorstellung von der Entstehung der „vier Leben" rechnen, die nur noch sporadisch erhalten ist; die Einzelheiten ihrer Entstehung und ihres Wirkens haben wir jedoch noch teilweise in den Erzählungen oder Mythen von Jōšamin, Abaṯur und Ptahil vor uns, was daran

---

[1] Vgl. zu diesem Term. techn. Lidzbarski, Joh. S. 1 Anm. 1; Brandt, MR S. 121 Anm. 1; MS S. 3 Anm. 2; Nöldeke, Gramm. S. 326, 20 („fremdartig", *agnostos*) und bes. Jonas, I S. 96f.; Gnostic Religion S. 49ff. Vgl. auch einmal Lit. 71, 2: „das verborgene (geheime) Leben" (*hiia kasiia*); dem „inneren Leben" steht das „äußere (externe) Leben" gegenüber (s. o. S. 56).

[2] S. Morenz verweist mich darauf, daß auch die ägyptischen Götter mit „Leben" oder als „Lebendige" bezeichnet werden, im Gegensatz zu den Toten; z.B. der Urgott Schu; vgl. dazu Morenz, in: WZKM 54, 1957, Festschrift f. H. Junker z. 60. Geb., S. 119—129. Damit ist auch für das Mandäische die Frage gestellt, ob die Verehrung des „Lebens" aus dem Interesse am Heil für den Toten geboren ist; bekanntlich nehmen die Zeremonien zugunsten der Toten bzw. der abgeschiedenen Seelen einen beherrschenden Raum im mandäischen Kult ein (vgl. Kult S. 259—296). Über die Verwurzlung der mandäischen Gottesbezeichnung im altsemitischen Lebensbegriff s. die Bemerkungen und Nachweise in meinen Prol. S. 87 mit Anm. 5. 111 Anm. 3. 121f. 167. 197. 199. 215.

liegt, daß diese Namen und Gestalten schon in sehr alter Zeit in den mandäischen Mythos eingebaut, bzw. zu seiner Ausgestaltung benutzt worden sind: sie sind Elemente seiner Illustration. In der Bleitafel von Abušaḏr (ed. Lidzbarski in Florilegium Melchior de Vogué), Z. 240—246, sind sie schon in der bekannten Form nachweisbar.

Deutlich ist aber darüber hinaus, daß wir bis jetzt zu zeigen versucht haben, wie die Gestalt des „Großen Mānā" mit der des „Großen Lebens" konkurriert und die Überordnung des ersten eine sekundäre Erscheinung ist. Man kann vielleicht von einer „Aufstockung" der Leben-Theogonie durch die Mānā-Theogonie sprechen, was sich schon darin ausdrückt, daß die betreffenden Traktate (bes. GR III) am Anfang eine Bearbeitung erlitten haben. Terminologisch gesehen sind beide Konzeptionen sowohl emanationistisch als auch „kreationistisch" dargestellt, erstere Form überwiegt sehr deutlich bei der Mānā-Theogonie; nur GR XV 10 macht darin eine Ausnahme. Daher liegt die Vermutung nahe, daß der in diesem Stück vorliegende Passus von den „Vieren" letztlich aus der Leben-Theogonie stammt, nur ist er dem Mythos vom Mānā und seinem Abbild eingegliedert worden. Andererseits ist die Leben-Konzeption auch oft mit Emanationsterminologie dargelegt, und man kann hierbei kaum in allen Fällen vom Einfluß der Mānā-Terminologie sprechen, da die alte Formulierung „das Leben, das aus dem Leben ward" offensichtlich sehr altes Gut ist (s. o. S. 56). Im Grunde genommen ist der Inhalt entscheidend, nicht die Terminologie: diese dient nur jeweils der einzelnen Ausprägung der zugrunde liegenden Vorstellung. M. E. kann kein anderer Schluß aus dem Material gezogen werden, wenn man nicht in Spekulationen verfallen will. Die mandäischen Mythendichter — und sie waren, wie die Hymnenliteratur lehrt, nicht unbegabt, wenn ihnen auch die gedankliche Klarheit abgeht — besaßen eine emanationistische und „kreationistische" Terminologie, die sie aus der alten orientalischen Tradition übernahmen und zur Ausarbeitung ihrer Vorstellungen und Lehren verwendeten; für die ältere Leben-Theologie verwendeten sie offensichtlich beide, für die Mānā-Theologie vornehmlich die emanationistische Begriffswelt (bedingt durch den ganzen Charakter der unpersönlichen Mānā-Auffassung), die andere ist speziell verwendet in der „Lichtkönigstheologie", wie besonders GR I, II 1 lehren (s. u. S. 74, 176ff., 209).

Was die Leben-Konzeption angeht, so ist noch die Frage zu stellen, ob etwa — wie in der Mānā-Theogonie — ein feminines Prinzip eine Rolle bei der Schöpfung spielte. M. E. muß diese Frage im Hinblick auf die ältesten Texte verneint werden, da das dafür in Betracht kommende „Abbild des Lebens" (Dmūṯ Haijê oder Dmūṯā ḏHaijê) keine eindeutig erotische Bedeutung hat, sondern zunächst eine Ver-

dopplung oder Hypostase des Lebens selbst ist, die der Seele zugekehrt ist oder in die sie sich (zurück)verwandelt[1]. Man vergleiche dazu folgende Texte:

Lit. 84,4f.; CP t. 69,2.:

arimlḫ knap[2] *hiia ailu badmu hiia asmku* ...	Sie hoben für sie (die Seele) die Kleiderfalte (oder: den Kleiderzipfel?)[3] des Lebens hoch, (und) führten sie in das Abbild des Lebens ein, stützten sie ...

GL 37,23f./452,5f.:

dalulḫ lhaza nišimta knap hiia uaiil bdmu hiia asmkuia	Man hob für diese Seele die Kleiderfalte (-zipfel)[3] des Lebens hoch und führte sie ein, man stützte sie auf das Abbild des Lebens.

(in GL III 61) — s. o. S. 34 — (ist es offenbar der individuelle Mānā, der sich in die „Kleiderfalte des Mānā einwickelt"; hier ist es die „Seele", die in das Leben bzw. sein Abbild eingeht!)

Lit. 86,2ff.:

kḏ šahlalḫ haza nišimta (ḏplan) lilbuš pagria labša lbuša ḏhiia umidamia badmu hiia rbia banhura	Wenn diese Seele des NN das körperliche Gewand abstreift, zieht sie das Gewand des Lebens an und wird ein Abbild des Großen Lebens im Licht(ort).

Für den Ausdruck „man stützte sie auf das Abbild des Lebens" sind die Parallelen dieser alten Formel zu vergleichen: Lit. 113,12. 163,3; GL 47,23f. (467,3). 78,11 (510,34). 131,16 (587,25: „Ein Mānā, ein ... [?] löste [*šralia*] für mich die Kleiderfalte des Lebens, und sie stützten mich auf das Abbild des Lebens).

Lit. 178,4 (Oxf. R. I 9) wird das Leben und das Abbild (Dmūṯā) zusammen gepriesen:

qum sgid ušaba lhiia rbia	Steht auf, verehrt und preist das Große Leben,
ušaba ldmuta ḏdmut hiia	preist das Abbild, des Lebens Abbild,
ḏbaira umitaprisa bnhura šania	das in hehrem Lichte glänzt und leuchtet.

Im Gebet 35 (68,6) wird Mandā ḏHaijê als „Abbild des Lebens" angesprochen, was der alten Lehre von der „Gnosis des Lebens" oder

---

[1] Dahinter steckt die gnostische Eikonlehre; s. dazu zuletzt ausführlich J. Jervell, Imago Dei S. 122—170, bes. S. 165ff.; vgl. oben S. 41 Anm. 5.

[2] D. C. 3 hat *kanpia* (nach Drower, CP, S. 46 Anm. 4): „Kleiderfalten", „Arme"(?).

[3] Der Ausdruck *knap hiia* wird von Drower-Macuch, Dict. 219a (s. v. *knap*) mit „beside the Life" (CP 46,11: „beside the living") wiedergegeben (*knap* = *lknap*, *bknap*?), aber 199a (s. v. *kanpa*) mit „the arm of the Life". Ich folge Lidzbarski, Ginza, S. 452 Anm. 2; vgl. GL 131,16/587,24; 136,9/594,20.

dem „externen Leben" entspricht (s. u. S. 311f.)[1], sowie ein anderer Ausdruck für die Auffassung ist, daß er „das Leben, das aus dem Leben ward", darstellt (s. o. S. 56f.).

Eine Stelle, die den Gedanken eines Urpaares in Gestalt des Lebens und seines Abbildes nahelegt, ist GR XIV: 294,4 (290,25), wo der „Zweite", d. i. Jōšamīn als „Sohn der Dmūṯ-Haijê" (*br dmut hiia*) erscheint[2]. In Anbetracht dessen jedoch, daß eine Dmūṯ-Haijê in GR III: 108,7. 8 (118,13. 15) unter den präexistenten himmlischen Adamiten auftritt (als Schwester des Bar-Haijê, dem „Sohn des Lebens"), „von der aus die Welt hervorgerufen wurde", möchte ich darauf kein großes Gewicht legen[3]. Lit. 80,3 begegnet Dmūt Haijê („Abbild des Lebens"), „die (das) aus der Träne (*dimat*) des Lebens ward (entstand)"[4]. In den von uns behandelten Theogonien spielt sie jedoch keine Rolle, und ein Urakt der Zeugung als Ursprung der Lichtwelt findet sich m. W. in den älteren mandäischen Schriften nicht mit dem Leben verbunden, nur mit dem „großen, mächtigen Mānā" in GR XV 10.

Es besteht freilich die Möglichkeit, daß das „Abbild des Lebens" als schöpferischer Aspekt oder als Paredros des Lebens aufzufassen ist, so wie es in den gnostischen Spekulationen wiederholt begegnet.

---

[1] Singulär findet sich in ATŠ § 229 (47/168) der Gedanke, daß Dmūṯ-Haijê aus dem „großen Mysterium" emaniert ist und folgendermaßen erklärt wird (vgl. auch Drower, Adam S. 43f.):

udmut hiia minḫ praš dmut hiia almia udaria qarilḫ ulaiadia mahu damria aminṭul ḏhiia abahatan hinun udmutun hazin raza ḏnaṣiruta minḫ piršat h' (Faks. S. 20, 9f.)

Aus ihm emanierte Dmūṯ-Haijê; Dmūṯ-Haijê nennen es die Welten und Generationen, aber sie verstehen nicht, was sie sagen, da das Leben (Haijê) unser Vater ist und sein Abbild (Dmūṯā) dieses Geheimnis der Priesterweisheit (Naṣirūṯā) ist, aus dem sie ausschied (oder: deren Unterscheidung = Erklärung sie ist).

Wenn hier das Abbild des Lebens mit der mandäischen Priesterweisheit gleichgesetzt wird, so bewahrt dieser Gedanke eine alte Lehre, nach der ja das „Abbild des Lebens" mit der „Gnosis des Lebens" identisch ist. Ib. § 18 (20,14f. v. u./117,1) wird eine Dmūṯ-Kušṭā mit dem Mārā ḏRab(b)ūṯā (hier der himmlische Belehrer oder Priester) gleichgesetzt, übrigens parallel zu Mandā ḏHaijê (s. u. S. 316 Anm. 1):

[2] Vgl. auch „Jōšamīn b(a)r Dmūṯ-Haijê" im sog. Vorvätergebet CP 151 (t. 199a, 14f./transl. 486,8); MII 219,18.

[3] Gegenüber Lidzbarski, Lit. 84 Anm. 3. Jōšamīn gilt offenbar nach einer Tradition als Sohn dieser Dmūṯ-Haijê, wird er doch mit dem Zweiten Leben identifiziert, aber Dmūṯ-Haijê fungiert hier nicht als Gattin des Lebens! Die Namen können übrigens Malwāšê (Zodiakal-)Namen sein (vgl. Drower, MII, S. 81). Letzteres trifft sicher auch auf DAb. 37 ult. (Tafel 17) zu, wo von einem Bild der Dmuṯhaijê, Tochter der Rūhā, die Rede ist (auch DC 8 hat Rūhā, nicht Ur: gegen Drower).

[4] Eine interessante phänomenologische Parallele dazu liefert der ägyptische Mythos von der Entstehung des Menschen (*rmṯ, rmt*) aus den Tränen (*rmj.t*) des Schöpfungsgottes (spez. des Sonnengottes); s. dazu Morenz, Ägypt. Religion S. 192.

An verschiedenen Stellen hat *dmuṯa* offenbar diese Bedeutung, wie wir gesehen haben[1]. Wie unklar aber diese Redeweise oftmals sein kann, zeigt z.B. GR XIV (294/290f.): hiernach schuf das Leben für Jāwar ein (oder sein?) Abbild, dessen Glanz dann Jōšamīn erbeben und erzittern läßt; kurz darauf wird aber Abbild und Jāwar nicht mehr unterschieden: „Jāwar milderte seinen Glanz". Das Abbild ist also hier nur Träger des Glanzes mit der Funktion, Jōšamīns Hochmut zu dämpfen (s. u. S. 110f.). Sollte nun die Abbild-Vorstellung, die wir auch mit dem Mānā Rabbā verbunden fanden, ursprünglich mit dem Leben verknüpft sein?

Die oben wiedergegebenen Stellen aus dem GL bezeugen das Alter von *dmut(a)* (*ḏ*)*hiia*, aber nicht dessen feminin-erotische Bedeutung. Nun haben wir ferner gesehen, daß der „Große Mānā" teilweise das Leben aus seiner Primärstellung verdrängt (s. dazu unten S. 79ff.) und vermutlich auch gewisse Begriffe und Ideen der Leben-Theologie an sich gezogen hat; man denkt hier besonders an die Schöpfungsterminologie und die Verbindung mit den vier Schöpfungen, letztere sind aber in GR XV 10 mit dem Abbild als Paredros des Mānā Rabbā verbunden, wobei aber auffälligerweise nicht das Abbild mit dem Mānā zeugt, sondern eine besondere „Gefährtschaft (Gefährtin)" (Ṣautā), im Widerspruch zum Abbild selbst[2]. Hier läßt sich also die Vorstellung von der Erzeugung des Pleromas durch zwei Urwesen bzw. ein Urpaar greifen, wie wir es auch aus GR XIV hinsichtlich des Jōšamīn erschließen können. Berücksichtigt werden muß aber auch hierbei, daß die Dmūṯā kein kreatives Wesen ist; sie lehnt nach der Darstellung die Zeugung ab. Daß das „Abbild" primär zum Leben gehört und erst sekundär mit dem Mānā Rabbā verknüpft wurde, ergibt sich m. E. aus der älteren Zusammengehörigkeit von Mānā und Niṯūftā (s.o. S. 39ff.), die dann mit dem Abbild identifiziert wurde.

Die Lehre jedoch von der Urzeugung als Beginn der Lichtwelt nimmt eine Sonderstellung ein und findet sich nur sporadisch. Diese Singularität macht stutzig und läßt nach einem Ursprung dieser Vorstellung suchen, da auch sonst im Mandäischen das sog. „Erosmotiv" keine große Rolle spielt[3]. Daß es die älteste Form der mandäischen Theogonie gewesen sei, läßt sich aus unserem Material nicht erweisen. Diese ist m. E. die Vorstellung vom schöpferischen Wort, zu der jedoch frühzeitig die (gnostische) Emanationslehre trat. Ein gnostisches Erbgut, das ebenfalls alte orientalische Wurzeln hat (Götterpaare!) ist nun auch die Idee von dem zeugenden Urpaar, wie es vielfältige und zahl-

[1] Vgl. Lidzbarski, Ginza S. 144,4; Brandt, MS S. 137 Anm. 2. Zum „Antlitz", „Angesicht", mandäisch *parṣūfā*, s. o. die Belege S. 40f., bes. S. 41 Anm. 5).

[2] Daß Ṣautā und Dmūṯā nicht identisch sind, geht klar aus dem Text hervor. Das „Abbild" lehnt die „Pflanzung" ab.

[3] Vgl. Prol. S. 156f. und bes. Kult § 31 S. 315ff. (Hieros gamos).

reiche Theogonien der „Natur-" und alten Kulturvölker zeigen[1]. Einen größeren Einfluß hat sie jedoch, wie die Quellen lehren, im Mandäischen nicht ausgeübt. So hat die in CP 209, ult. (t. 275,11) und 300,11f. (t. 453,1f.) auftretende „Ṣautā des Lebens" keinen schöpferischen Aspekt: es ist hier m. E. mit „Glanz, Pracht" (nicht „Gefährtschaft") zu übersetzen. An der anderen Stelle stehen Ṣautā und Dmūṯā nebeneinander:

tum ata ṣauta ḏhiia umišria 'lak	die Ṣautā des Lebens kommt und wird auf dir ruhen,
udmut rbia tinaṭrak mn kul ḏsnia	und die Dmūṯā des Großen (Lebens) wird dich vor allem Häßlichen bewahren.

Neutral ist Ṣautā im Sinne von „Gesellschaft, Gemeinschaft" auch in GR III: 73,3f. (69,10f.) aufzufassen: Die Uṯras

šibqu lṣauta ḏhiia	verließen die Ṣautā des Lebens
uṣauta ḏhšuka rhim	und liebten die Ṣautā der Finsternis

Auch auf GR XV 16: 346,14 (361,25f.) sei hingewiesen:

ṣauta ḏhiia napša	Die Ṣautā des Lebens ist größer
mn ṣauta ḏbišia uaudia	als die Ṣautā der hinschwindenden Bösen.

Andererseits ist, wie in GR XV 10, der geschlechtliche Aspekt deutlich aus ATS II, 5b, § 314 (96,7f. v. u./267,9f.) zu entnehmen; es handelt sich um Šišlam und Ezlaṯ:

hzia hazin nṣab hdadia uabahatun mn 'lauaiun hazin hdadia lgaṭ kḏ abun ṣauta ubun lmiqria 'utria (Faks. 49,25)	Sieh, diese nahmen einander, so (wie) ihre Eltern (von) oben einander nahmen als unser (ihr) Vater eine Ṣautā (Gefährtin) (nahm) und sie Uṯras zu schaffen wünschten.

Ein anderes Wesen, das hier zu nennen ist, ist der „Lebensschatz" (Sīmaṯ-Haijê). CP 171 (155,1f./199h,19f.) = 257 (t. 287, 25f. tritt er (bzw. sie) als Partnerin des Jāwar auf (ib. 279 Anm. 1) und wird als „Mutter aller Könige" bezeichnet; vgl. auch den Paralleltext in ARR 389f. (S. 29, 10ff.): „Gepriesen sei Sīmaṯ-Haijê, die Mutter aller Könige, aus der alle Welten entstanden, (sie) die aus der Himat-Razê-Kasjê (Hitze der verborgenen Mysterien) emanierte (*ḏmn himat razia kasiia piršat*)." In dieser Form ist sie jedoch eine sekundäre Gestalt, wie Lit. 3,7; 28,6; 171,4 (Sīmaṯ-Haijê „aus der alle Wesen kamen"); GR 31,8 und Lidzbarski, Joh. S. 201f. lehren. Sie findet sich auch in ATŠ I, § 5 (als „Mutter aller Welten" bzw. „Wesen"), und § 246 wird sie im Zuge der Makro-Mikrokosmosspekulation mit den „Mysterien des Embryo" (*razia hulita*) zusammengebracht. Nach Lady Drower stellt sie hier „one of the epithets of the divine *'ma*" dar (ib. S. 294)[2].

[1] Bequeme und kurze Übersicht bei Bianchi, Teogonie e Cosmogonie, Roma 1960 (Universale Studium 69).

[2] *Sīmaṯ haiiē* begegnet oft in der ostsyrischen Chronik von Zûqnîn (75,14: *sîmtan kesîṯā* 81,2. 17) parallel mit *gazzā ḏ'haiiē* (75,17); vgl. Widengren,

In den jüngeren Kommentaren (wie ATŠ, ARR, ARZ) begegnet häufig die Lehre von dem (göttlichen) Vater und der (göttlichen) Mutter, die mit den verschiedensten Begriffen und Symboliken (besonders hinsichtlich der kultischen Riten) umschrieben werden und eine sehr interessante Kosmosspekulation abgeben, die uns jedoch hier nicht weiter beschäftigen kann[1]. Man erkennt übrigens deutlich, wie in den jüngeren Texten ältere Begriffe in das Schema eines mann-weiblichen Dualismus gepreßt werden. Eine Spezialuntersuchung dieser Entwicklung muß der Zukunft vorbehalten bleiben.

12. Wir können den Kreis der Leben-Theogonie nicht verlassen, bevor wir nicht noch einer mit ihr verknüpften Vorstellung nachgegangen sind: den schöpferischen Potenzen Nbaṭ und Nibṭā, die einen bestimmten Typ von Emanationen darstellen. Beginnen wir mit dem XIV. Buch des GR, in dem jetzt im ersten Teil der „große Nbaṭ" an der Spitze der Schöpfung steht (291f./288f.):

hazin hu raza usidra ḏnbaṭ rba ḏnbaṭ uanhar upra u'traurab	Dies ist das Mysterium und das Buch vom großen Nbaṭ, der hervorkam, aufleuchtete, aufblühte und gewaltig wurde.
unbaṭ 'utria lqudamḫ	Von ihm kamen Uṯras hervor
bqrita qadmaita malil uqra tmanima 'utria bhda qrita	Bei der ersten Hervorrufung (Schöpfung) sprach und rief er hervor (schuf er) 800 Uṯras mit einer Hervorrufung (Schöpfung).
nbaṭ usliq trin 'utria 'tiqria iauar 'tita ḏminḫ	Es kamen und stiegen empor zwei Uṯras. Hervorgerufen wurde Jāwar, der Vorausbestimmte, von dem . . .
bqrita hurinta nbaṭ usliq iušamin ušar ziwa	Bei der zweiten Hervorrufung (Schöpfung) kamen und stiegen empor Jōšamīn und Šar-Zīwā.
bqrita tlitaita nbaṭ usliq 'utria rhimia bhiria nihia uždikia ušumaihun sar[2] *usmir 'tqaiam šumaihun trin trin bhda skinta*	Bei der dritten Hervorrufung (Schöpfung) kamen und stiegen empor geliebte, erwählte, sanfte, ruhige Uṯras, deren Namen Sar (Sam?) und Smīr sind. Ihre Namen wurden zu zweien in einer Škīnā gegründet.

Kulturbegegnung S. 74. Manis Schrift „Schatz des Lebens (oder: der Lebendigen)" ist nach der chinesischen Transkription im „Fragment Stein" mit *simaṯ ḥaiiē* wiederzugeben (W. B. Henning, Asia Mayor, NS III, 1952, S. 204ff.; Colpe, Manichäismus S. 137 Anm. 6).

[1] Siehe Register in ATŠ s. v. Father und Mother; Drower, Adam S. 12ff. (Kap. 2). In ARR 419 wird „die große Mutter" (*'ma rabtia*) die „Quelle der Mysterien" genannt. Ähnlich in ARZ 46ff.: die „Mutter der Mysterien", genannt „Große Kanat, aus der alle Mysterien und Könige emanierten (*prš*)"; die „große Quelle, genannt *marhb'il*" (Z. 48); „die Quelle, die des ersten Glanzes (ist), aus der alle Quellen entsprangen (*nbṭ*)" (Z. 88—90; S. 62 mit Anm. 2). Im Kult wird diese „Mutter-Quelle" durch das Hamrā-Gefäß repräsentiert (ib. Z. 286; S. 75 mit Anm. 8). Über „Quelle" (*aina*) und „Palme" (*sindirka*) als Symbole der Mutter-Vater-Lehre s. Drower, op. cit.; CP 14 Anm. 5. 6 (betr. Lit. 28, 1f.). Aus beiden ist nach Oxf. I, St. 1 (Lit. 171, 5 = CP 106 (107) der „Vater der Uṯras" entstanden (*hua mn*).

[2] Lond. A. C. *sam*; vgl. Sām-Smīr (Lidzbarski z. St.).

uhaizak pra u'tparia uanhar uapriš unbaṭ	Alsdann verbreitete er sich aufblühend, erleuchtete und belehrte.
liaminḫ ulsmalḫ ušra 'lauaihun tušbīhta umitbairin blbušaihun	Sie (die Uṯras) kamen zu seiner Rechten und Linken hervor, er breitete Lobpreis (*doxa*)[1] über sie und sie erglänzten in ihren Gewändern . . .
uqrita qadmaita ḏ'tqiriat[2] *'tiqria mana iawar smir uqam iawar smira uamarlun lhiia abahatḫ . . .*	Bei der ersten Hervorrufung (Schöpfung) die geschah[2], wurde der Mānā Jāwar-Smīr hervorgerufen (geschaffen). Jāwar . . . er erhob sich und sprach zum Leben, seinem Vater . . .

An anderer Stelle wurde bereits bemerkt, daß in Buch XIV verschiedene Stücke zusammengestellt wurden. Hier zeigt sich das deutlich darin, daß einmal Jāwar das Leben zum Vater hat, zum anderen zu den Schöpfungen des Nbaṭ gehört; für beide Auffassungen haben wir Belege. So in GR XVI (360,7—11/380,16ff.):

naṭra ana ḏtarwan dakita bra ḏnbaṭ rba	Der Hüter des reinen Tarwan[3] bin ich der Sohn des Nbaṭ Rabbā (großen Nbaṭ)
ana bra ḏnbaṭ rba mn trin ṭuria dakiia huit	Ich bin der Sohn des Nbaṭ Rabbā, aus den beiden reinen Bergen kam ich.
albšun lbušia dakiia	Man bekleidete mich mit reinen Gewändern,
ḏmn tlatma ušitin iardnia 'laiia	die aus den 360 oberen Jordanen der Lichterde gepflanzt wurden.
ḏarqa ḏnhura 'tniṣbit	
dmutai dmut iauar ziua	Meine Gestalt ist die Gestalt[4] des Jāwar-Zīwā,
ḏ'tnišbit atar ksia	die aus dem verborgenen (geheimen) Ort gepflanzt wurde.

Sfar Malwāšê 122,20 (78): „Jāwar-Zīwā Sohn des Nbaṭ-Ziwā."

Nbaṭ steht in dieser Stellung an Stelle des Lebens, eine Auffassung, die sicherlich nicht ursprünglich ist, da Nbaṭ in der Mehrzahl der Fälle ein „Ausfluß" des Lebens selbst ist und in GR III (Kosmogonie B: 67,20) Mandā ḏHaijê den Beinamen Nbaṭ-Jāwar führt[5]. Auch in GR XIV tritt 293,12 (290,5) Nbaṭ-Zīwā offenbar als Wechselname für Jāwar, den „sanften, vornehmsten Uṯra", „die geliebte erste

---

[1] Vgl. zu dieser Vorstellung Lidzbarski, Ginza S. 55 Anm. 5; Kult S. 218.

[2] Dr add.: *'utria mina jauar smir qam iauar mana* (Zusammenhang zerstört).

[3] Siehe dazu Prol. 134 mit Anm. 6. Nach ARR ist damit ein Baum gemeint; s. unter den Zeichnungen am Anfang der Rolle die 6. Baumgruppe: 2. Baum von links (*tarwan 'elana hu*).

[4] Bedeutet auch „Abbild" (Dmūṯā).

[5] In ATŠ Buch I schließlich ist Nbaṭ-Rabbā Wahlname für den Mārā ḏRab(b)ūṯā (Herr der Größe bzw. Lehre) und Kušṭā-Yaqrā (Teure Kušṭā); vgl. §§ 57. 99. 101. Er ist in dieser Funktion Urtyp des belehrenden Priesters (*rabbā*). Jāwar-Rabbā ist hier Beiname des Hibil (§ 79), der mit Mandā ḏHaijê gleichgesetzt ist (§ 114: 32,8 v. u.). Wir finden also trotz aller Verwirrung einen Grundgedanken bewahrt: Jāwar („Helfer") ist Zuname des Boten. Übrigens steht GR Buch XIV dieser Kategorie von Texten schon sehr nahe, in Art, Stil und Verworrenheit.

Schöpfung (*qrita*)", „das Wort des Lebens" auf. Nun hat allerdings dieser Begriff eine Bedeutung, die ihn als ein Emanationsprinzip besonders geeignet erscheinen läßt. *Nbṭ* „hervorkommen, -sprießen, -brechen, emanieren" (oft von Licht und Glanz) gehört zur Emanationsterminologie; parallel zu anderen Bildungen der religiösen mandäischen Onomastika wurde *nbaṭ* „Sproß, Emanation" Eigenname, noch nicht jedoch die andere Bildung *nibṭa* „Sproß, Emanation, Durchbruch"[1]. In den liturgischen Texten spielen diese Begriffe eine besondere Rolle, wie folgende Übersicht lehrt:

Lit. XXII (35,4f.; s. o. S. 59): „Nbaṭ, der erste Sproß (*nibṭa*), der Ausfluß (*ṣurik*) des Lebens als sein Beiname . . ."; Ib. XXV (41,3): „gepriesen sei Nbaṭ, der große erste Glanz . . ."; Ib. XLIV (76,4): „Nbaṭ, der erste Sproß (*nibṭa*), der große Ausfluß (*ṣurik*) des Glanzes . . ."; Ib. LI (86,5f.): „Nbaṭ, der erste Sproß, der Ausfluß des großen Glanzes des Lebens . . ."; Ib. LXXVII (141,7): „Nbaṭ, der erste Sproß, der Ausfluß aus dem Leben als dessen Beiname (Wiederholung) . . ."

Vgl. auch Bleirolle Klein B II 77: *nbaṭa qadmaia*[2].

Nbaṭ ist nach diesen Zeugnissen deutlich eine (erste) Emanation des Lebens bzw. dessen Hypostase: des Glanzes, deren Sinn durch Nibṭā erläutert werden muß. Die Gleichsetzung des (ersten) Boten Mandā ḏHaijê (alias Jāwar) mit Nbaṭ ist daraus verständlich, zugleich auch, daß sich an die Spekulation über *nbaṭ* eine eigene Theogonie anschloß, die sich verselbständigte und mit den anderen Schilderungen konkurrierte[3]. Es entstand so offenbar die Gestalt des „Großen Nbaṭ" (*nbaṭ rabbā*), parallel zum „Großen Leben" (*Haijê rabbê*), der in J 3 (12f./19ff.) im Jōšamīndrama (bzw. -„epos") als „König des Äthers" auftaucht und mit einem Wesen namens „Eṯinṣib-Zīwā" (*'tinṣib ziwa*)[4], einem Sohn des Jōšamīn, in Streit gerät; Jōšamīn selbst wird vom

---

[1] Belege bei Lidzbarski, Joh. S. 15f. Anm. 10. Die von Lidzbarski in Lit. S. XX vorgebrachte Vermutung über einen Zusammenhang von Nbaṭ und Nabatäer bzw. einem Urvater Nabat als Stammeseponym (ähnlich bereits Halévy, Rev. des étud. juives 22, 1891, S. 314), halte ich nicht für angebracht. Vgl. dagegen bereits Nöldeke, ZA 33, S. 73 (zufälliger Zusammenhang) und Fr. Rosenthal, Aram. Forschung S. 245 (ableitbar aus der relig. Onomastik). Scheftelowitz, MGWJ 73, S. 230, brachte das mand. Wort unnötigerweise mit iran. *nabāt*, *napāt* „Schutz" (av. *nipātor* „Beschützer") zusammen. Furlani, SMSR 21, S. 67 Anm. 1, übersetzt „è prorotto ha germogliato, è emanato"; RANL VIII 2, 1950, S. 163: „Germe" (Keim). Gesprochen wird das Wort: en-wat (n. Drower).

[2] Nach Lidzbarski, Joh. S. 16 Anm.; ATŠ I, § 3 (18,5; 110): Nbaṭ Rabbā

[3] Vgl. auch Brandt, MR, S. 30ff.

[4] Ebenfalls eine typische Bildung aus *nṣb* „pflanzen, schaffen" (Etpe.).

Nbaṭ Rabbā gehaßt (ib. 38,1); nach dem obigen GR-Text ist er seine Schöpfung. In GR XVI 1, wo der Sohn des großen Nbaṭ (Jāwar!) als Bote in der Welt des „Zweiten" wirkt, wird im zweiten Teil der Aufstieg des Nbaṭ bar Jōhānā (!) und seine Inthronisation im Himmel geschildert: offenbar eine mißverstandene Einschaltung, wie ja auch in DAb. S. 25 von einer Wachtstation (*maṭṭartā*) des Nbaṭ bar Ptahil die Rede ist[1]. Das sind jüngere, häufig zu beobachtende Erscheinungen, die der Absicht dienen, Himmel und Hölle mit möglichst vielen Wesen und Orten aller Art zu bevölkern und so der Priester„weisheit" neue „Geheimnisse" einverleiben, wie sie uns dann in den Kommentaren (ARR, ARZ, ATŠ) entgegentreten. Letzteren stehen gewisse GR-Traktate, wie IV. V 5. VIII. XIV. XVI 1 schon sehr nahe.

Doch gehört die oben dargelegte alte Nbaṭ-Vorstellung zu einem älteren Stratum der mandäischen Theologie, deren Wurzel in der Emanationsspekulation liegt. Ihr einzig ausführliches Auftreten in GR XIV beschränkt sich übrigens nur auf die Einleitung und gehört offensichtlich einer sekundären Bearbeitung an, die den Bearbeitungen anderer Traktate entspricht und die durch eine gleiche Einführung gekennzeichnet sind: „Dies ist das Mysterium und das Buch (oder: Schrift) . . ." (so III. IV. V 1. 5. VIII. IX. X. XI: „Dies ist das Mysterium und das Buch des großen Anōš . . ."). Wir kommen darauf noch zurück.

Nibṭā hat keine spezielle Personifikation erfahren, doch nähern sich die Stellen Lit. 192,5ff. („der große Sproß, der aus dem Jordan des Ersten Lebens gepflanzt war"), 202,7 („die Stimme des verborgenen Sprosses . . .")[2] und J 9,14 (15,14: „Nibṭā warf Streit in die Welt" — das Werk des Erlösers!) dieser Auffassung. Hibil-Zīwā ist „der Sproß, der im Äther entsprossen ist" (GR 238,7) und in der Theogonie GR X sind „Sproß, Glanz und Licht" Bezeichnungen der Emanationen des Ur-Pihtā (bzw. Mānā). Die Wurzel *nbṭ* dient also vornehmlich zur Schilderung theogonischer Ereignisse und hat zu einer besonderen Ausgestaltung derselben geführt (vgl. z.B. auch Oxf. R. I, St. 22: S. 192f.; ARZ 89f.).

Bemerkenswert ist das Nebeneinander von Emanations- und Schöpfungsterminologie auch in GR XIV: „hervorkommen" (*nbaṭ*), „aufleuchten" (*nhar*), „aufblühen" (*pra*), „gewaltig werden" (*eṯraurab*) und „hervorrufen, schaffen" (*qra*). Die gleiche Verknüpfung stellten wir wiederholt in den bisherigen Theogonien fest; inwieweit sie erst ein sekundäres Zusammenwachsen darstellt, läßt sich nicht sicher

---

[1] Euting, Diwan, Tafel X rect., Z. 20 v. u.

[2] Beide Stellen erläutern sich gegenseitig auf Grund der Idee vom Salvator salvandus: Sproß ist der Bote (Mandā ḏHaijê) und die Seele („verborgener Sproß").

sagen: diese Vermutung kann nur hypothetisch geäußert werden (s. o. S. 66). Nur soviel steht m. E. fest, daß Nbaṭ ein Emanationsprinzip des Lebens ist, das mit Schöpfungskraft vorgestellt wird und sich verselbständigte bzw. zu eigenen Spekulationen benutzt wurde. Vorherrschend ist die Vorstellung, daß ein Wesen emaniert und dann schafft: vgl. Mānā Rabbā und Leben, Erstes Leben und Zweites Leben, Leben und Bote (bzw. Nbaṭ).

Zu den weiteren schöpferischen Wesenheiten werden wir im Verlauf der Arbeit noch gelangen; sie stehen meist irgendwie im Zusammenhang mit der Kosmogonie. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei die sogenannten Jō-Wesen (Jōšamīn imd Jōkabar). Aber auch die Boten „schaffen", wie wir noch sehen werden (außer Mandā ḏHaijê und den drei himmlischen Adamiten, auch Jāwar und Jōkabar). Eine Spekulation z.B. verknüpft Lit. II (6,5ff.) ein sekundäres Abstraktwesen Zihrūn[1], „das große Mysterium des Glanzes", mit der Entstehung des Mandā ḏHaijê und der „hervorragenden Söhne des gewaltigen, fremden Lebens". Alles dies bezeugt zugleich den eminent dynamischen Charakter der mandäischen Gottes- und Pleromaauffassung[2]. Das unendliche, ewige Leben manifestiert sich in schöpferischen, bewegenden Kräften und Wesen.

13. Eine Beschränkung auf das Wort als Schöpfungsmittel, wie es etwa im alttestamentlichen und christlichen Denken verankert ist, finden wir besonders in den jetzt noch anzuführenden Lichtkönigsstücken GR I und II 1.

I, § 35 (6,24—7,1/10,12—13):

naṣib ʿutria bmimrḫ	Durch sein Wort pflanzt (schafft) er Uṯras,
bmimrḫ ḏpumḫ maqim tušlmia	durch die Rede seines Mundes läßt er Vollendete erstehen.

Ausführlicher ib., § 40 (7,9—12/10,25—28):

bhaila rba ubmimra kabira amar	Er sprach mit großer Macht und gewaltiger
uhun malkia[3] *ḏnhura mn ziua*	Rede: und es entstanden Könige des Lichtes
dakia umn nhura rba ḏlabaṭil	aus reinem Glanz und großem Lichte, das
prun uhun uʿtqaiam malkia[3]	nicht vergeht. Könige der Lobpreisung (*doxa*)

[1] Wohl „es (das Leben) sicherte mich" (gegen die Anschläge der Dämonen).

[2] Entspricht in dieser Beziehung auch der kabbalistischen Theologie; vgl. G. Scholem, ErJb. XXI, 1952, S. 65 und „Kabbala u. Mythos", jetzt in: Zur Kabbala und ihrer Symbolik, 1960, S. 115ff. Ein bemerkenswerter Text dieser Art findet sich jetzt in ARZ Z. 85—93 (S. 62): „Dann belehrte er (der Mara ḏRabuta) über diese erste Welt, aus der alle Lichtwelten emanierten, und (über) die Quelle, sie, die des ersten Glanzes (ist), aus der alle Quellen entsprangen, und (über) die Škīnā, welche die Škīnā des Großen (Lebens) ist, in der gewaltige Škīnās wohnen, und (über) das glänzende Banner (*drabša*), von dem weiter Glanz (plur.) und herrliche Lichter entstanden . . ."

[3] Ursprünglich *malakê* „Engel"; vgl. Lidzbarski S. 4, 20ff. u. par. II 1, 4.

ḏtušbihta ḏsaka uminiana ubuṭlana litlun . . .	blühen empor und entstanden und wurden gefestigt (aufgerichtet), für die es nicht Ende, Zahl und Vergehen gibt.

Vgl. II 1 § (31,4—8/31,24—27): statt „Könige" steht hier „Engel" (*malakia*).

Wir sehen aus dieser Stelle, wie noch neben dem Schöpfungsmittel des Wortes (Mêmrā) die alte Emanationsterminologie verwendet wird (*pra, hua*); also eine bekannte Verbindung, nur daß sie hier, wie auch im Nbaṭ-Stück (GR XIV), der Wortschöpfung dient bzw. untergeordnet ist. Diese Auffassung wird kurz ausgedrückt in GR I, § 78 (12,2/14,24):

bmimraḵ hua kul mindam	Durch dein (des Lichtkönigs) Wort entstand jegliches Ding.

Dasselbe wird auch auf die Kosmogonie übertragen: I, § 85 (13,6) = II 1, § 20 (33,20f.; man beachte das Wortspiel):

amar malka rama ḏnhura ḏmimrḫ hua kul mindam bmimrḫ	Der hohe Lichtkönig sprach sein Wort aus, (da) entstand jegliches Ding durch sein Wort.

Mêmrā wird in I, § 19 als eine der „fünf großen und gewaltigen Eigenschaften" (*sakia rurbia ukabiria*) aufgeführt (4,10ff.): Licht, Wohlgeruch, Lieblichkeit (Süßigkeit) der Stimme (*haliut qala*), Rede des Mundes (*mimra ḏpuma*), durch die er (der Lichtkönig) die Uṯras (Engel) pflanzt (*nṣb*) und wissen läßt (zeugt? *jdʿ* af.), die Schönheit der Gestalt (oder: des Abbildes?)[1] (*šupra ḏdmuta*), „durch die (das) sie (die Uṯras) groß werden (*mitraurabin*), wie Früchte an der Sonne". Solche Eigenschaften des Gottes finden wir auch im Manichäismus und im Zoroastrismus. Besonders in Manis System (bezeugt in den Turfan-Texten) spielen fünf Elemente eine bedeutsame Rolle (dogmatische Begriffsreihen in der Makro-Mikrokosmosspekulation)[2]. Die Mêmrā Jahwe (Adonai), auf die es uns hierbei ankommt, ist im spätjüdischen Denken das schöpferische Wort Gottes, „die Kraftmanifestation, die Manifestation Gottes überhaupt, es ist die Gegenwart Gottes, das praesens numen"[3]. Im Mandäischen ist der Begriff eben-

---

[1] Falls hier das Abbild (f.) Gottes gemeint sein soll, würde sich die Aussage, daß die Uṯras durch dieses „groß werden", eher erklären.

[2] Vgl. darüber W. Lentz, Mani und Zarathustra, ZDMG 82 (NF 7), 1928, S. 179—206 (mit Tabelle S. 180). In der makrokosmischen Fünferreihe der Lichtwelt sind als Parallele zur mandäischen Reihe anzuführen: Licht, Schönheit und Wohlgeruch (neben Leben und Kraft). Weiteres Material bei Waldschmidt-Lentz, Manichäische Dogmatik aus chines. u. iran. Texten, Berlin 1933, SPAW phil.-hist. Kl. 1933, XIII.

[3] R. Bultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen I, 1951, S. 272 Anm. 2; vgl. auch ders., Das Evangelium d. Johannes, 1956, S. 7f.; ferner Scholem im ErJb. XXI, 1952, S. 90. Material bei Bousset-Greßmann, Religion des Judentums, 1926, S. 347, u.

falls keine Hypostase (ein Ansatz dazu nur im Zusammenhang mit den fünf Sākê), sondern das Schöpfungswort des Lichtkönigs.

Bereits Brandt hatte betont, daß in der sogenannten „Lichtkönigslehre"[1] ein stark monotheistischer Zug vorherrscht (trotz des Vorhandenseins der Finsterniswelt)[2] und eine eigentliche Theogonie völlig fehlt, obwohl die Lichtwelt voller (namenloser) Wesen und Welten ist. Der Lichtkönig ist der „Erste, der von allem Urbeginn an (ist), der Schöpfer aller Gestalten (oder Abbilder? *baruia ḏkulhun dmauata*), der Bildner der schönen Dinge (*mšauiana ḏšapirata*)"[3]. Von den obersten Wesenheiten, wie Mānā, Leben[4], Pirā, Niṭuftā ist keine Rede. Die Lichtwesen verschwinden (bis auf die Gesandten) in der Anonymität und die ganze Schilderung der Lichtwelt erfolgt nach „Kategorien" und rein schematisch; sie dient dem Preis des Lichtkönigs und seiner Macht. Im Vordergrund steht die Darlegung des Soseins der Lichtwelt, nicht ihr Werden oder Entstehen. „In dem eintönigen Chor dieser Lichtwelt sind die beweglichen Gestalten des großen Ajar ziwâ gleichsam beigesetzt."[5] Dahinter schimmern jedoch in den Ausdrücken und Begriffen (Emanations- und Schöpfungsterminologie) die älteren Vorstellungen durch[6]. Man vergleiche z.B. auch GR I, § 102 (15,6 par.), wo es in der bekannten Formulierung vom Lichtkönig (wie früher vom Leben) heißt:

alaha ḏmn nafšḫ hua der Gott, der aus sich selber wurde (entstand)

Damit haben wir uns Brandt und Schou Pedersen angeschlossen, die beide diese Konzeption der mandäischen Theologie für ein jüngeres Produkt halten[7]. Es ist der Versuch, die Vielgestalt der Überlieferungen zu vereinfachen und in ein festgefügtes Bild zu fassen, wobei offenbar eine gewisse Angleichung an den jüdisch-christlichen Monotheismus erfolgte, der allerdings ältere Anknüpfungspunkte im Man-

---

Strack-Billerbeck, Kommentar aus Talmud u. Midrasch, Bd. II, S. 302—333. Zur Diskussion s. auch H. Ringgren, Word and Wisdom, 1947, S. 157ff., bes. S. 159ff. über *mēmrā* (*dᵉYahwæ*). Vgl. bes. Jes. Sir. 42,15; Sap. Sal. 9,1; 4. Esra 6,38.

[1] MR S. 39ff.; vgl. auch die wichtigen Einschränkungen von Pedersen, Bidrag S. 146ff., 180, 218 (Zus.fassung); meine Prol. S. 118ff.

[2] Vgl. Buch XII 6. 7 (278—282); Brandt, a.a.O. S. 43f.

[3] GR I, § 8 (2,23—3,1/6,17f.).

[4] Nur 5,3 nebenbei erwähnt (s. o. S. 31f.); Brandt hält es für eine fremde Zutat.

[5] Brandt, a.a.O. S. 47. [6] Vgl. Brandt, a.a.O. S. 46f.

[7] Pedersen vermutet, daß die Lichtkönigstheologie die herrschende Auffassung z. Zt. der Redaktion der mandäischen Schriften war (frühislamische Zeit?). Daher erklärt sich auch ihr Eindringen in ältere Korpora und Zusammenhänge. Streng genommen gehören nur GR I, § 3—76; II 1, § 2—11 und XII 6. 7 zur Lichtkönigslehre, wie Pedersen gezeigt hat. In ARR 605. 615f. 618f. ist nur vom „erhabenen König" (*malka ʿlaia*), in ARZ oft nur vom „großen König" (*malka rba*) die Rede. ARR 2ff. gestaltete (*ṣrr*) der „erhabene König" die (Licht-)Welten mit ihren Bäumen und Strömen.

GR I II 1	III	IV	V 1	IX 2	X	XI	XIV	XV 2	10	15	20
	Frucht, Äther gr. Mānā Mānās		Mānā u. Abbild Niṭuftā	Mānā Niṭubtā	Pihtā (Mānā) Nibṭā			(Mānā, Frucht)	Frucht Mānā Abbild (Sauṭā) 1. 2. 3. 4.		
							Nbaṭ Uṯra				
	Leben M. dH. 2. Leben Uṭras	1. Leben M. dH.	Leben M. dH.	(1.) Leben	Leben M. dH. Sohn d. Zweite		Leben (Jāwar, Sohn des Lebens) d. Zweite (Jōšamīn)	Leben Jāwar 2. Leben (Jōšamīn)	d. Große M. dH. d. Zweite	(Leben) 1.2.3.4. (Jōšamīn)	Leben Wasser Glanz Licht Uṭras
Lichtkönig	Frucht Lichtkönig Äther etc. Leben Uṭras	Herr d. Größe Lichtkönig		d. große gerechte Einzige		d. Einzige Große Gerechte					

GR XVII, 1	GL II, 3	III, 16	61
gr. Mānā	1. Tannā . Uṭras		
		Frucht des Lebens	1. Leben 2. Leben 3.
Herr der Größe Eier-Uṭras			4. (neg.)

däismus vorfand: in der Leben-Theologie. Denn auch das „Leben" war als das oberste Gottwesen Spitze des Pleromas und Ausgangspunkt desselben. Vermutlich sind auch hier alte Traditionen wirksam gewesen, die in die semijüdische Vergangenheit der Urmandäer zurückreichen (eine durchgehaltene Tradition also, wenn man so will)[1].

14. Als Zusammenfassung sei zunächst auf die aufgestellte Tabelle S. 78 verwiesen, die das Material im Ginzā übersichtlich in seinen Hauptpunkten vorführt. Daß im GL kaum theogonische Schilderungen zu finden sind, ist nicht verwunderlich: diese Texte sind auf den Aufstieg der Seele ins Lichtreich abgestimmt, auf die Endzeit also, nicht auf die Urzeit. Man darf also aus dem Mangel an Belegen für eine Theogonie im GL nicht ohne weiteres folgern, daß eine solche erst eine sekundäre und zweitrangige Angelegenheit der mandäischen Theologie und Mythologie sei. Im Gegenteil, wie am Eschaton, so sind die Mandäer (Naṣōräer) auch am Ursprung interessiert, und in welcher Stärke, lehren die vorgelegten Texte, die eine verwirrende Vielfalt von mythologischen Spekulationen über die Entstehung der Lichtwelt bezeugen.

Als Urprinzipien lernten wir eine ganze Reihe kennen, persönliche und unpersönliche. Hervortreten der „Große Mānā", das „Leben" und der „Lichtkönig" (Malkā ḏNhūrā). Es ließ sich nun im einzelnen zeigen, daß die Mānā- und Leben-Theogonie künstlich miteinander verbunden sind, beide also selbständige Konzeptionen bilden, die aber auch in sich nicht ohne weiteres als einheitlich angesehen werden können, jedoch aus einer Grundvorstellung geboren sind, die verschieden variiert dargestellt wird. Läßt sich nun eine der beiden Vorstellungen als älter erweisen? Wenn wir von den Massiqtā-Hymnen des GL ausgehen, deren Existenz wir mit einiger Sicherheit bereits im 3. Jh. n. Chr. nachweisen können[2] und die zum ältesten Gut der mandäischen Literatur gehören[3], so ist deutlich, daß das Leben an der Spitze des Pleromas steht; der Mānā Rabbā, der „Lichtkönig" oder „Herr der Größe" (Mārā ḏRab[b]ūṯā) begegnet nicht. Im Hinblick auf den Charakter dieser Hymnen, die den Aufstieg der Seele zu ihrer Heimat begleiten, ist dieser Tatbestand auffällig und bedarf der Er-

[1] Vgl. auch Prol. S. 80ff. und unten S. 186ff. Es sei an die alte ägyptische Formulierung „der Gott, der aus sich selber wurde" (*nṯr ḫpr dś. f*), Beiname des Urgottes, erinnert; auf Amon übertragen bei G. Roeder, Die ägyptische Götterwelt (Die ägypt. Religion in Texten und Bildern, Bd. 1), Zürich 1959, S. 261, 295.

[2] T. Säve-Söderbergh, Studies in the Manichaean Psalm-book; vgl. dazu meine Prol. S. 26f. und 185f.

[3] Vgl. auch Pedersen, Bidrag S. 107ff. u. Prol. S. 26f. R. Macuch vertritt jetzt eine entschiedene Frühansetzung der liturgischen Texte (Lit. GL), s. Anfänge S. 137ff. 159ff. 178. 183. Aus dem Kolophon CP t. 99, 2—7 erschließt er als Datum der ältesten Qolastākopie die 2. Hälfte des 3. Jhs. (272 oder vor 280); s. ib. 159ff.; ThLZ. 90, 1965, 660.

klärung. War Mānā noch kein höchstes Wesen, das über dem Leben stand? In GL II ist Mānā eindeutig ein Parallelausdruck für die Seele (*nišimta*), der dem Leben zugehört („ein Mānā des großen Lebens"). Da nicht zu beweisen ist, daß etwa das „Große Leben" an Stelle eines älteren „Großen Mānā" getreten ist, gibt es nur die eine Möglichkeit, daß Mānā ursprünglich zunächst nur die individuelle Abspaltung des Lebens bzw. der Lichtwelt bedeutet hat[1] und erst dann zum höchsten Wesen hypostasiert worden ist. Letzteres liegt in dem Begriff selbst: es ist Bezeichnung für ein geistiges, göttliches Wesen und wird, wie wir gesehen haben, nicht nur von Lichtwesen, sondern auch von dämonischen Mächten gebraucht (allerdings nur beschränkt, s. o. S. 32). Die Bezeichnung des der Lichtwelt zugehörigen Teils im Menschen mit Mānā entspricht durchaus der mandäischen Vorstellung; er ist göttlich, jenseitig.

Ist nun die Verkoppelung von Mānā und Leben in GL II bereits als ein späteres Stadium anzusehen? Der Begriff *nišimta* „Seele" scheint mir ursprünglich und älter im Mandäischen zu sein. Der alte Zusammenhang von Seele und Leben läßt sich noch an vier Stellen des GL finden: III 5 (80,18f.), 39 (118,14f.), 42 (119,16), 44 (121,9), in dem Ausdruck „Seele des Lebens" (*nišimta ḏhiia, nišmat hiia*). Vermutlich ist Mānā als geeignet zur Darstellung der mandäischen Ideen zu irgendeinem Zeitpunkt, der sehr früh liegen muß, d. h. vor dem 3. Jh. n. Chr., übernommen worden (vgl. Irenaeus, adv. haer. I

[1] Sollte doch das arische *man-* „denken" (bzw. *manas, manah* „mind") hier von Bedeutung gewesen sein? Dafür tritt jetzt wieder Lady Drower (in der Nachfolge von Nöldeke, Gramm. S. XXXII und Brandt, MR S. 23; vgl. auch Melzer, WZKM 34, 1927, S. 134) erneut ein (vgl. IRAQ V, S. 38 Anm. 9; MII S. 93 Anm. 1; CP S. 262 Anm. 6, s. aber ib. S. 297 Anm. 1; ATŠ S. 13; Secret Adam S. 2 mit Anm. 1; ThLZ 1961, Sp. 177 Anm. 9). Man könnte dafür u. a. ins Feld führen CP 275,19 (t. 413,3f. v. u.): „... die Barmherzigkeit des verborgenen Mānā (so DC 3 st. Tannā in DC 53) wird fließen und deinen Sinn (*ʿuṣra*, oder Schatz) mit *Naṣirūṯā* (Priesterweisheit) erleuchten." Vgl. ferner den Kommentar in ATŠ I, § 245 (50/174): "Then he taught about the *Mana* (*Nous* or Intelligence) and its Counterpart—for the worlds and generations know them not—that they correspond to that which cometh from the (brain) matter (*muqra*) and the vision of the heart (inner vision) that is within them: they correspond because of the soul that dwelleth therein, so that they respond and communicate." — Doch ist auch dies nicht zwingend, und ich bleibe vorläufig noch bei Lidzbarskis Auffassung, bekenne aber, daß ich mir einen Einfluß des arischen *manah-, manas* auf das semitische *mānā* (s. Frahang i pahlavik, ed. Junker, 1955, S. 30: *mana* = *yam*, Gefäß, Becher) im oben genannten Sinn gut vorstellen kann. Vgl. auch in dieser Hinsicht Drower, Adam S. 2 ("that the word was first adopted under Iranian influence") u. ThLZ, a.a.O.; Drower-Macuch, Dict. 246b („spirit, soul, mind, Intelligence [Gr. *νοῦς*]"). Man könnte dann mit einem irano-semitischen Lehnwort rechnen. — Die Nyberg-Widengrensche Interpretation des gathischen Tatbestandes von *manah* und *Vohu Manah* (Einzel- und Kollektivbegriff) ist allerdings umstritten und mir unwahrscheinlich (s. Religionen des alten Iran, 1938, S. 126ff.; The Graet Vohu Manah S. 42ff.). Vgl. dazu H. P. Schmidt, Indo-Iranian Journal I, 1957, S. 161f. u. meine Prol. S. 159f. Anm. 2.

21,5: σκευός εἰμι ἔντιμον)[1]. Seine Verwendung als theogonisches Urprinzip läßt sich leicht aus seiner Bedeutung erklären. Die Selbständigkeit der Leben-Theologie wurde jedoch nicht verwischt, da die Mānā-Vorstellung ihr nicht organisch eingegliedert werden konnte. Deutlich wird das vor allem darin, daß in den betreffenden Traktaten der Mānā-Abschnitt der Leben-Theogonie vorangesetzt worden ist. Dieser Vorgang ist literarisch leicht festzustellen, wie wir gezeigt haben (betrifft besonders GR III. V 1. X. XV 2. 10; fester verbunden in IX 2). Beide Theogonien haben sich offenbar gegenseitig angeglichen, oder besser gesagt, sind durch die Aufstockung des „Großen Mānā" Vorstellungen der Lebentheologie auf diesen übertragen worden, so die vier Emanationen oder Schöpfungen (Hervorrufungen), die, wie bestimmte formelhafte Wendungen zeigen, dem Leben zugehören, wie auch der primäre Gesandte Mandā ḏHaijê (s. u. C III). Ob mit dem Mānā Rabbā bestimmte Vorstellungen verbunden waren, läßt sich schwer sagen. Die Emanationsterminologie ist stärker an ihn gebunden; sie ist ihm auch wesenseigen. Begriffe, wie Tan(n)ā, Kan(n)ā und Niṭuftā (Niṭuḇtā) haben wohl ihren eigenen Ursprung. Bemerkenswert ist aber immerhin, daß sie meist im Zusammenhang mit dem Großen Mānā auftauchen, also primär mit ihm in Verbindung getreten bzw. an die Emanationsterminologie gebunden sind. Letztere ist dann auch mit dem Leben und seinem Kreis verknüpft, so daß terminologisch gesehen keine strenge Scheidung zwischen Mānā- und Leben-Theogonie vorgenommen werden kann[2]. Die Theogonien werden sowohl mit Schöpfungs- als auch mit Emanationsbegriffen geschildert; daneben ist die Idee vom „Ersinnen", die „Gedankengeburt" belegbar (GR IV. IX 2. X. XI. XV 10)[3]. Während die Schöpfungsterminologie altes semitisches Erbgut ist, ist der Emanationsgedanke vor allem in der Gnosis beheimatet; in ihrer typisch mandäischen Ausgestaltung ist sie jedoch m. E. originär (vgl. die Ausdrücke „emporblühen", „aufleuchten", „gewaltig werden", „herauskommen")[4].

---

[1] Vgl. Prol. S. 26.

[2] In Versionen, wie CP 292 (t. 439) ist allerdings das Motiv der drei Rufe (*qrita*) erst sekundär mit dem Mānā Rabbā zusammengebracht worden.

[3] Diese Vorstellung läßt sich besonders im alten Indien belegen, wo die Rolle der Meditation sich in den theogonischen Schilderungen niedergeschlagen hat: s. die Belege bei Geldner, Vedismus und Brahmanismus (Religionsgeschichtl. Lesebuch, hrsg. von A. Bertholet, Heft 9, 1928) S. 88ff. Aber auch in der Gnosis ist die Vorstellung vom „Planen, Sinnen" und „Schaffen" bekannt. Ich verweise besonders auf Plotin, Enneades II 9,4 (ed. Volkmann I, S. 188,10. 191,1), der diese Auffassung von der gnostischen Kosmogonie bekämpft. Vgl. auch Apkr. Joh. ed. Till 37,12f. In der „Titellosen Schrift aus Cod. III von Nag Hammadi" (ed. Böhlig-Labib) heißt es von dem Archon Jaldebaoṯ: „Sein Ge-[danke] vollendete sich durch das Wort" (148,33f.).

[4] Vgl. oben S. 39 (Valentinian. „Frucht"-Terminologie). Ich erinnere dazu auch an die Spekulation der Doketen, wie sie uns Hippolyt, Ref. VIII 9 und

Hinter der geschilderten Entwicklung steht nun offenbar ein (nicht nur) der Gnosis eigener Zug: die Transzendentalisierung der Gottesidee: das „Leben", der alte und zentrale Gottesbegriff wird überhöht und abgeleitet von einem noch höherstehenden Wesen, das eigentlich die hypostasierte Gestalt der (göttlichen) Seele ist, die Groß- oder Sammelseele („Mānā Rabbā")[1], also Exponent der Erlösungsidee. Aus ihr „emanierte" das „Leben" und „schafft" das Pleroma (s. u.). Wie sowohl der Große Mānā als auch das Leben als höchstes Lichtwesen angesehen und damit ihre Uneinheitlichkeit offensichtlich wird, zeigt die (sekundäre) Identifizierung des Lichtkönigs mit beiden in den verschiedenen Traktaten. So wird z.B. in GR III Theogonie C und IX 2 der Lichtkönig als austauschbar mit dem Großen Mānā gebraucht (und damit als höherstehend als das Leben angesehen), andererseits sind z.B. GR I, II 2 und XV 16 Belege für die Ersetzung des Lebens durch den Lichtkönig[2]. Gleiches gilt für den „Herrn der Größe" (*mara ḏrabuta*)[3]. Bereits in der Bleitafel tritt der Mānā als

---

X 16 (ed. Wendland S. 227ff. 277f.) überliefert: „Der erste Gott sei wie der Same des Feigenbaumes, aus ihm seien drei Äonen hervorgegangen, wie der Stamm und die Blätter und die Frucht; diese hätten 30 Äonen hervorgebracht, jeder 10 ... Es seien aber unzählige Male unzählige Äonen hervorgebracht worden, und alle seien männlich-weiblich." (X 16,1 Wendland S. 277,15—20; Übersetzung nach Graf Preysing, BKV XL, S. 277.)

[1] Vgl. bes. GR XV 10 (333,23ff. Lidzb.): der Mānā als Kollektiv- und Einzelseele. Nach dieser Konzeption ist der individuelle Mānā der „Gott im Menschen", wie die „Seele" (Nišimtā) in der Leben-Theologie („Seele des Lebens"!). Vgl. hierzu auch die Interpretation von Odeberg S. 7ff. u. 10f. Im Kult kann der Mānā R(ab)bā Kabīrā durch den Rezitator oder Zelebranten vertreten sein (ARZ 433). ARR 42 ist er der „Vater der Herrlichkeit"; s. o. S. 37 Anm. 1. Die Zeichnung ib. Z. 159ff. (S. 8) sagt: „Mānā-Rbā-Kabira ist die Galle" (des kosmischen Körpers?).

[2] GL I 2 (18,5/436,29) steht Lichtkönig und Erstes Leben zusammen, ersterer deutlich als Glosse.

[3] Vgl. bes. GR IV (hier ist aber bereits die liturgisch-lehrhafte Bedeutung wirksam: „Herr der Lehre", s. gleich). CP 298,4f. (t. 449,5f.) bekannte Mārā ḏRab(b)ūṯā in seinem Sinn (*'uṣrḫ*) das Leben; hier ist aber „Herr der Größe" als Prototyp des zelebrierenden Priesters zu verstehen (vgl. Drower z. St. und bes. ATŠ, S. 5f.; Secr. Adam S. 26 u. 63f.). In ATŠ ist Mārā ḏRab(b)ūṯā Belehrer der Priester und Naṣōräer, also „Herr der Lehre" (oder: Belehrung; *rabbā* „Lehrer"); er wird in dieser Bedeutung mit Jāwar-Zīwā, Anōš-Uṯra und Mandā ḏHaijê gleichgesetzt; s. I § 6 (18,16ff. v. u.: *yawar-ziwa ana hu mara ḏ rabuta ... anoš 'utra ana hu mara ḏ rabuta*), § 18 (20,14 v. u.: *mara ḏ rabuta ḏ hu manda ḏ hiia ... ḏ hu dmut kušṭa*). Das Wort bezeichnet in dieser Beziehung das Amt oder die Funktion des belehrenden Priesters oder Ganzibras bzw. deren himmlische Vorbilder. Ebenso in ARR (z.B. Z. 2ff. ist der Mārā ḏRabūṯā eine Pflanzung des „erhabenen Königs" und Instrukteur seiner Pflanzung Šišlam rabbā) und ARZ (hier repräsentiert er die abgeschiedene Seele im Masiqtā-Ritus; cf. Z. 78ff.; S. 61; auch ARR, Kreiszeichnung: *mara ḏrabuta nišimta hu*; ferner heißt es ib.: *mara ḏrabuta liba hu* „MḏR ist das Herz" [des kosmischen Körpers?]). — Der Ausdruck findet sich übrigens im aram. Genesisapokryphen (ed. N. Avigad and Y. Yadin, 1956), Kol. II, 4 (*b*)*mr' rbwt'* „Herr der Größe" (vgl. M. Burrows, Mehr Klarheit über die Schriftrollen, 1958, S. 336). Vgl. dazu G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkaba Mysticism and

höchstes Wesen (Z. 68, 177) neben dem Ersten Leben (Z. 89) auf; von beiden finden sich hier die gleichen Attribute:

bhila ḏhiia qdmaiia	Kraft (durch) der (die) Macht des Ersten Lebens (89)
bhila ḏmana	Kraft (durch) der (die) Macht des Mānā (177 u. 270f.).

Das „Leben" ist in diesem Text außerdem schon mit Mandā (*mnd'a*) (ḏHaijê), Jōšamīn, Abaṯur und Ptahil (*pta'il*) zusammen genannt (Z. 240—246). Wir kommen darauf im folgenden noch zurück.

II. *Finsternis*

Im Anschluß an die Behandlung der Lichtwelt folgt die der Finsterniswelt, denn wir sind der Auffassung, daß der mandäischen Religion ein Dualismus zugrunde liegt, der zu den konstitutiven Prinzipien dieser Religion oder Gnosis gehört[1]. Über die Entstehung der Finsternis (*hšuka*) wird wenig erzählt: sie ist da, so wie auch die Lichtwelt da ist; es ist ein ursprünglicher Dualismus, ähnlich dem zoroastrischen und manichäischen[2]. Wenn auch mitunter betont wird, daß das „Licht" älter als die „Finsternis" sei (s. u. S. 84), also eine Beschränkung des Dualismus zum Ausdruck gebracht wird.

Talmudic Tradition, New York 1960, S. 67 Anm. 8, und ErJb. XXIX (1960), Zürich 1961, S. 160 (= Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Zürich 1962, S. 26f.). Der Ausdruck ist den rabbinischen Texten fremd und scheint eine geläufige Gottesbezeichnung häretischer Sekten gewesen zu sein (Scholem, brieflich vom 26.3.1960). — „Vater der Größe" (*aḇā d'rabūṯā*) findet sich, abgesehen vom Manichäismus, merkwürdigerweise auch als Name Gottes in der syrischen Chronik von Zūqnīn (ed. Chabot; z.B. 71,2), die eine ganze Reihe anderer gnostischer Kunstausdrücke beherbergt (s. dazu Widengren, Kulturbegegnung S. 74f.). Gott ist hier auch (57,7f.): „Herr des Lebens" (*mara hajjê*), „der im großen Glanz seines Wesens verborgen ist" (57,8 syr. *d'k'sā b'zîwā rabbā d'naſšāh*).

[1] Siehe dazu Prol. S. 118f. u. 143ff. Vgl. auch Drower, Adam S. XVI (Punkt 2 der mandäischen Naṣirūṯā).

[2] Vgl. dazu Prol. S. 118ff. Auch in einem späten Text, wie die ATŠ I § 142 (36,3ff./146,3ff.) heißt es in einer Belehrung (vgl. auch Drower, a.a.O. S. 6):

hzia (zhia) upruš ḏhsuka unhura kušṭa ulaufa binataihun laiit hin'la sina qina uplugia (+) hin'la (hinila) anin iadinin (aidinin) lkul mahu hauia ubaiia ḏhawia + amin-ṭul ḏhšuka hambaga ḏnhura hu ḏhu iamīna usmala hauin + (ḏ)hu ruha unišimta (ḏ)hu šamīš usira hu lilia u'umama (ḏ)hu arqa u'šumia uhawin (ḏ)hu adam uhawa mitqiriin (mitqirian). Faks. 13,29—31.	Seht und versteht, daß zwischen Finsternis und Licht weder Kušṭā noch Laufā bestehen kann, sondern (nur) Haß, Eifersucht und Teilung (Trennung), obgleich wir von allem wissen, was ist und was sein möchte. Denn die Finsternis ist der Widersacher des Lichtes, (denn) sie sind Rechts und Links, Rūhā (Geist) und Nišimtā (Seele), Sonne und Mond, Nacht und Tag, Erde und Himmel und sie werden Adam und Eva genannt werden.

Vgl. auch ib. § 253f. (Finsternisschöpfung s. u. S. 85 Anm. 5).

Beginnen wir wieder mit dem ausführlichen Buch III des GR, so ist zu bemerken, daß die Finsternis als solche zunächst gegeben ist; die abtrünnigen Uṯras des Zweiten Lebens neigen sich ihr zu und der Bote des Lebens, Mandā ḏHaijê (74,10ff./70f.)

hzaitinun ltiria hšuk	schaute die Pforten der Finsternis
hzaitḫ l'umqa ḏkulḫ hšuka	schaute die Tiefe, die ganz Finsternis,
hzaitinun lhambulia	schaute die Verderber
ulmara[1] *ḏdaura haška*	und den Herrn der finsteren Wohnung ...
...	...
hzaitḫ lhiwat nukubta[2]	schaute das Weib Hêwaṯ ...
... *lmia siauia* ...	das schwarze Wasser ...
... *ltaninia* ...	die Drachen ...
... *lmarkabatun ḏhšuka* ...	Die Fahrzeuge (der Söhne) der Finsternis ...
... *lmardia bišia* ...	die bösen Rebellen ...

Auf die Frage, „woher" das alles kommt (75,10ff.), wird keine klare Antwort gegeben[3]. Eine im „Bezirk des unableitbaren physischen Dualismus" verständliche Erscheinung. Als „Belehrung" wird nur geboten, daß die Lichtwelt älter als die Finsternis sei (77,15ff./75f.):

lahualḫ[4] *miṣra lnhura*	Für das Licht gab es keine Grenze
ula'tauda 'mat hua	und es wurde nicht bekannt, wann es entstand (wurde).
lahua kḏ +ḏlahun nhura	Nichts war, als das Licht nicht war,
ulahua kḏ ḏlahua ziwa hua	nichts war, als der Glanz nicht war.
lahua kḏ ḏlahun+[5] *rurbia*	Nichts war als das Gewaltige nicht war
miṣra lnhura lahualḫ[6]	Eine Grenze für das Licht gab es nicht.
lahua kḏ ḏlahun mia	Nichts war, als das Wasser nicht war;
mia mn hšuka mqašašia	das Wasser ist älter als die Finsternis
...	...
'utria mn hšuka mqašašia	Die Uṯras sind älter als die Finsternis
...	...
qašiša ṭabuta[7]	Die Güte ist älter
mn bišuta[8] *ḏatar hšuk*	als die Bosheit[8] des Finsternisortes
qašiša nihuta	Die Sanftheit ist älter
mn mriduta ḏatar hšuk[9]	als die Auflehnung des Finsternisortes.

In der weiteren Darstellung gibt auch der folgende Passus nur eine unbefriedigende Antwort (79,5ff./77f.):

daura haška lamanhar	Nicht wird die dunkle Wohnung erhellt
umia tahma larauzia	und das trübe Wasser prangt nicht.
mitar tar hšuka	Die Finsternis erweiterte sich
udaiarḫ migbal gbal	und ihre Bewohner wurden gebildet.

---

[1] So mit BCDDr st. *umara*.
[2] Dr *nikbta*.
[3] Vgl. auch Jonas, Gnosis I S. 268.
[4] Dr *l'hablḫ*.
[5] ++ Dr *lahua ziwa hua lahua ziwa kḏ lahun*.
[6] CD *miṣra lahua 'l nhura lahualḫ lahualḫ*.
[7] D *nhura*.
[8] D *mriduta* „Auflehnung".
[9] Dieser Vers nur in BC.

migbal gbal hšuka	Die Finsternis wurde gebildet
ukḏ ḏgbal aiak mnasia hailḫ	und als sie gebildet war, erprobte sie ihre Macht[1].
bbisuta ḏmhašib hu	Wegen der Bosheit, die sie im Sinn hat
bkana ḏnapsḫ mistar hu	wird sie in ihren eigenen Behälter (Kannā) eingeschlossen.

Wovon und von wem die Finsternis geschaffen wird, ist also unbeantwortbar, wenigstens nach diesem Text. Derselbe hat als Finsternisfiguren aufzuweisen: Hêwaṯ bzw. Rūhā[2], das „schwarze" oder „trübe Wasser", die „Drachen" und bösen „Rebellen" (mit ihren Markabtās). Vom „König der Finsternis" (*mlik hšuk*) wird gesagt, daß er der Sohn der Rūhā (= Hêwaṯ Namrus) ist (vgl. Lidzb. 82,5; 86,14f. 30; 89,35 u. a.). Seine Namen sind, außer „nichtiger König der Finsternis" (*mlik hšuk baṭla*), Ur (*'ur*)[3], „Unhold" (*bura*), „Schlange" oder „Drache" (*hiuta*)[4], „törichter Krieger "(*qarabtana sakla*)[5], „Riese" (*gabara*), „König" oder „Herr der ganzen Welt" (*mara ḏkulḫ alma* 85,11f.; *malka ḏalma* 95,4).

Eine ausführliche Schilderung vom Entstehen des Finsterniskönigs Ur erhalten wir aus Buch V 1 des GR, das die „Höllenfahrt des Hibil" beschreibt. Auch hier ist Rūhā seine Mutter. Als sein Vater tritt Gaf auf, wie überhaupt der ganze Traktat von höllischen Wesen wimmelt und die Finsternis — als besondere Welt neben der Tibil — aus acht Welten zusammengesetzt erscheint (s. dazu unten B IV). Rūhā, die von Gaf, einem Riesen der Finsternis, der in der dritten Welt haust, schwanger ist, gebiert nach Myriaden von Jahren, die ihr Hibil ankündigt, ihren „erstgeborenen Sohn" Ur, den „großen, kriegerischen Riesen" (*gabara qarabtana rba* 156,11f.); „er glich einem kleinen Gimrā" (158,22f.)[6] und „fiel in das schwarze Wasser", wo er „wie ein

---

[1] Vgl. Lidzbarski z. St. S. 78 Anm. 1; Drower-Macuch, Dict. 301 b (s. v. NSA I).

[2] Vgl. 81,6 (81,3). Nöldeke, Gramm. 22,14 und Drower-Macuch, Dict. 142: Femin. von *hiua* „Tier" (aram. *ḥêwā, ḥêwtā*), bes. „Untier"; Lidzbarski, Ginzā S. 71 Anm. 1: von *hiuiā* (aram. *ḥîwjā*) „Schlange, Kriechtier" (paßt gut zur Erscheinung der Rūhā), hier auch Verweis auf die phönikische Unterweltsgöttin *ḤWT* (cf. Ephemeris f. semit. Epigraphik I, S. 30), die dem Namen zugrunde liegen könnte (vgl. dazu ferner Lidzbarski, Neue Götter, in: Festgabe für Th. Nöldeke, Göttingen 1916, S. 86—93, bes. S. 90f.). Eine andere, mir unwahrscheinliche Ableitung bei Brandt, JPThK 18, S. 411 Anm. und Pedersen, Bidrag S. 92 (*libat* = *liwat* < *'ewat*).

[3] Vgl. dazu Prol. S. 81 Anm. 3 und unten S. 242.

[4] Vgl. Lidzbarski, Ginzā S. 86 Anm. 3.

[5] 94,11f. (99,7f.): „*qaraftana r(ab)ba*", auch ATŠ I, § 253f. (t. 52,2. 9) als Name des männlichen Finsterniswesens, den Lady Drower mit der doppelten Bedeutung „Warrior" und „Copulator" (von *qrb* „sich (geschlechtlich) nähern") wiedergibt.

[6] Ad *gimra* vgl. die letzte Etymologie von Sundberg, Kushṭa S. 96ff.: „worm, serpent" (aus akk. *gimru*? vgl. aber dazu jetzt W. von Soden, Akk. HdW. 289 s. v. *gimru[m]*!), die mir aber nicht als gesichert erscheint. Das Wort bezeichnet sonst „a jewel or a pearl" (so Drower, DAb. S. 34 Anm. 4), „a gem" (ŠḏQ S. 42

Wurm (*tulita*) dalag und zappelte" (159,17f.)[1]. Er wächst zu riesenhafter Größe heran und wird dann von Hibil bezwungen und gefesselt. Er ist „der Oberste des ganzen Heeres der Finsternis" (*rab kulḫ haila ḏhšuka* 167,2). Die Schilderung des Ur unterscheidet sich also nicht viel von der in GR III; auch das „schwarze Wasser" spielt in beiden Traktaten eine Rolle. Außer Ur tritt in V 1 auch Krûn (fälschlich Karkūm), auf der „Große Fleischberg" (*krun ṭura rba ḏbisra*), der Inhaber der achten Finsternisstation, der auch als „König der Finsternis" (*malka ḏhšuḵa* 143,6) angeredet wird[2]. Wir finden ihn auch zusammen mit Ur und Rūhā in GR IV (s. u. S. 87). Besonderes Interesse beansprucht eine Stelle in V 1, welche die Frage nach der Entstehung der Finsternis beantwortet. Qin, eine Dublette zur Rūhā und wie diese „Mutter aller Welten, große Mutter" genannt, Mutter der Rūhā und Großmutter des Ur, antwortet dem Hibil-Zīwā (149, 11—18/161,32ff.):

huin[3] *mn tana*[4] *uniṣubta ḏhšuka umn saka kulḫ ḏmia siauia*

uamarnalḫ qum hauiin mn mahu 'tigbiltun umhauialia haila ušrara ḏhšuka uraza kasia ḏmnaṭarlun lhinun rurbia buria gabaria ḏhšuka umhauialia aina hda ḏlika ḏiada minaihun dilhun saka ḏhanatḫ aina kma hauia lbar mn dilia ḏglilia uprišlia kma hauia aina hanatḫ u'umqa ḏ hanatḫ aina

„Wir wurden aus dem Tan(n)ā[4] und der Pflanzung (Niṣubtā) der Finsternis und aus dem ganzen Bereich des schwarzen Wassers." Und ich (Hibil) sagte zu ihr: „Wohlan, zeige mir, woraus ihr gebildet wurdet." Da zeigte sie mir die Kraft und die Festigkeit der Finsternis und das verborgene Mysterium, das bei jenen gewaltigen Unholden, den Riesen der Finsternis, bewahrt wird. Sie zeigte mir eine Quelle. Unter ihnen war niemand, der wußte, wie groß die Ausdehnung jener Quelle war. Nur mir wurde die Ausdehnung und die Tiefe jener Quelle offenbart und bekannt.

Diese Schilderung ist offenbar an der Darstellung der Lichtwelt orientiert, wie die Begriffe Tan(n)ā, Niṣubtā, Mysterium lehren[5]. Grundgedanke ist, daß die Finsterniswesen aus einer Quelle (in der sich übrigens ein Spiegel befindet) „geworden" waren. Diese Vor-

Anm. 1 und ATŠ S. 183 Anm. 9). Vgl. auch Lidzbarski, Lit. S. 23 Anm. 3 und jetzt Drower-Macuch, Dict. 90b ("a word of doubtful meaning: usually gem, jewel, or pearl, with the adj. *gmira* including the idea of perfection; with *mrara* completely obscure . . .").

[1] Vgl. ATŠ I 2, § 265 (t. 54; tr. 183): "its name was Gimra umrara, for within it was Dragon-seed that moved and flounderes about in that well of black water."

[2] Allgemein ist jedoch Ur „König der Finsternis", so noch ATŠ I, § 33 (t. 22,20; 121), wo als Unterweltswesen aufgeführt werden: „Qin, Krun, Leviathan, Šdum und Ur, der König der Finsternis." § 253f.: der „große Qaraftānā" (s. o. S. 85 Anm. 5) und § 264—265 (wie GR V 1!).

[3] C *huinin*, D Dr *huainin*.

[4] Dr *aina* „Quelle"!

[5] Auch ATŠ I, § 254 tauchen Tannā und Škīnā im Zusammenhang mit der Finsternis auf. Ib. § 264—65 wird die Entstehung des Ur, wie sie uns aus GR V 1 bekannt ist, vorausgesetzt (S. 57, transl. S. 178).

stellung von der schöpferischen Potenz des (schwarzen) Wassers werden wir fast ständig mit der Genese der finsteren Wesenheiten verbunden sehen.

Wie erwähnt, bewahrt auch Buch IV des GR die gleichen Gedanken über die Finsterniswelt (126,10—14/142f.):

ḏhu krun tura rba ḏbisra utlatma ušitin ušita daiuia ḏminḫ daiuia minaihun mn hanatun dairia ḏhu ʿur marḫ ḏhšuka šumḫ ḏabuia gaf šumḫ ušumhata napša	Jener Krūn, der große Fleischberg, und die 366 Dêws, die bei ihm wohnen; aus jenen Dêws ist jenes Wesen namens Ur, der Herr der Finsternis, hervorgegangen. Sein Vater hat den Namen Gaf und sonstige zahlreiche Namen (!).

Seine Mutter ist Rūhā (ḏQudšā)[1], Hêwaṯ, das Weib, die Mutter des hinfälligen Unholdes (*ʾmḫ ḏbura napla* 132,10ff./147,17ff.) Buch IV setzt übrigens Buch V 1 bzw. die „Höllenfahrt Hibils" voraus (s. dazu unten B IV).

Auch GR V 5, das „Buch des Šilmai, dem Herrn des Hauses" belegt den Zusammenhang von „Ur, dem Herrn der Finsternis, Ewaṯ (*ʿwat*), die lügnerische Rūhā, die Planeten und die Seelen der Bösen, die sich zu ihnen bekannt haben" (204,10—12/203,30—32). Andererseits findet sich die Vorstellung von dem Schlangencharakter des Ur auch in GR XV 4 (313,16f./315,22f.):

šapla bhiuia rba ḏhu ʿur marḫ ḏhšuka šumḫ	Sie (die die Planeten anbeten) werden in die große Schlange fallen, deren Name Ur, Herr der Finsternis, ist.

Als Name der Finsternis wird hierbei Šeōl (*ʿšiul*) verwendet (313,15), ein Name, der sich besonders im GL findet[2].

In unserem Zusammenhang gehört auch Buch XV 17, das eine Höllenfahrt des Mandā ḏHaijê schildert (teilweise stark mit zaubertextlichen Reminiszenzen durchsetzt, vgl. Lidzbarski S. 372f.). Zweck dieser Höllenreise ist die Befreiung der „Söhne des Heils" (Uṯras) von dem „Mangel" der Finsternis[3]. Es treten dabei auf: Rūhā (ḏQudšā), der „König der Finsternis" und ihre Kinder, die „Engel" (*malakia*) oder „Dämonen" (*daiuia*), die „Schatzhalter (*ganzibria*) des nichtigen Hauses", die „Söhne der Rūhā". Letztere bringen auf die Frage Mandā ḏHaijês nach ihrer Herkunft die charakteristische, nichtssagende Antwort (355,8—12/374,3ff.):

lhaiak manda ḏhiia	Bei deinem Leben, Mandā ḏHaijê,
ḏlaʿdainin mn haka huin[4]	wir wissen nicht, woher wir sind.
atran atra ḏhšuka	Unser Ort ist der Ort der Finsternis,
ḏnhura litbḫ	an dem kein Licht ist.

[1] Siehe dazu Prol. S. 108.
[2] Vgl. ib. S. 88 Anm. 4.
[3] Vgl. dazu unten S. 221f.
[4] So mit Lidzbarski (Leid. Dr BCD).

atran atra[1] *ḏmirda*	Unser Ort ist der Ort des Aufruhrs,
ḏkauna litbḫ	an dem keine Ruhe ist
atran atra ḏšigša	Unser Ort ist der Ort des Wirrsals,
ḏtuqna litbḫ	an dem keine Ordnung ist.
atran atra ḏbišia	Unser Ort ist der Ort der Bösen,
ḏṭabia litbḫ	an dem es keine Guten gibt.

Offenbar liegt dieser Einstellung die Auffassung zugrunde, daß die fehlende Abkunft für die Nichtigkeit des Betreffenden zeugt: Unwissenheit (des Ursprungs) bedeutet Mangel des Seins, Nichtigkeit. Als Bezeichnungen des Finsterniskönigs (*mlik hšuka* 356,1) treten auf: „der Böse" (*biša*), „der Verderber" (*hambala* 353,18), „der Urvater" (*aba qadmaia* 355,23) scil. der Bösen (!), „Haupt der Zeitalter" (! *riš dara* 353,17;356,4)[2], der „Herr", der „Riese" (*gabara*)[3], der von der Erde bis zum Himmel reicht (356,5f.). Diese Attribute gleichen also denen, die wir bisher kennengelernt haben (jedoch fehlt der Name Ur!). Über die Genese ist nichts ausgesagt, abgesehen davon, daß „der Böse" auch Vater der Bösen ist.

Auch aus dem GL erfahren wir darüber nichts. Hier fehlt der Name Ur völlig, auch die anderen Bezeichnungen. Nur einmal begegnet der „König der Finsternis" und der „Böse" (III 1: 75/507), stattdessen stehen „die Bösen" (die Sieben und Zwölf) und Rūhā (I 4 auch Ewaṯ) im Vordergrund. Als Name des Finsternisherrschers tauchen ferner nur symbolische Umschreibungen wie Löwe und Drache auf (I 2. II 13. III 1. 9)[4]. Über die Entstehung der finsteren Welt erfahren wir aus II 3 folgenden interessanten Tatbestand (41,10ff./458,1ff.):

man šiknan bhšuka biša	Wer versetzte mich (den Mānā = Seele) in die böse Finsternis?
...	...
man hauian nura	Wer zeigte mir das Feuer,
uman rman bmia tahmia	und wer warf mich in das trübe Wasser,
ḏminaihun mitgiblia	aus dem die Verderber gebildet werden?

Wir haben in diesem Passus die Verbindung von Finsternis und trüben Wasser, die dem Mandäischen besonders eigen ist und der wir bereits begegnet sind. Ebenfalls in einem liturgischen Text finden wir

---

[1] So mit BCDDr.

[2] D. h. der Finsterniskönig ist der „Herr dieser Welt" (wie in GR III); vgl. die Lehre des Zervanismus: Ahriman ist Herr der Welt (s. Zaehner, Zurvan S. 70 mit Belegen).

[3] So mit BCD st. *gabra*; vgl. auch Lidzbarski z. St.

[4] III 9 (85,2f./520,3f.) ist das makrokosmische Symbol vom „Drachen" mit den sieben Köpfen (= Planeten) auf den Körper, also den Mikrokosmos, übertragen (vgl. Prol. 144 mit Anm. 3). Vgl. dazu das Ungeheuer L(o)t(a)n, die „verderbenbringende Schlange", der „Machthaber (*šlyṭ*) mit den sieben Köpfen" in dem Ugarittext I* AB I, 1—3 u. V AB, D 38f. (Aistleitner S. 14 u. 28). „Löwe" ist auch im Thom. Ev. Symbol für Welt u. Materie (Logion 7).

eine ähnliche Stelle: Lit. I 1 (Gebet für die Burzinqā, ursprünglich für den Kranz, Klilā)[1] (4,8ff. = CP 1; t. 2,11ff.)):

uhaizak lahuat arqa ḏmsuta ulahun daiaria bgauaihun ḏmia siauia[2]	Und damals gab es noch keine Erde der Verdichtung und noch keine Bewohner im schwarzen Wasser.
minaihun umn hanatun mia siauia giblat unipqat bišuta hda ḏhun minḫ alip alip razia uruban ruban šibiahia brazaihun dnapšaihun	Aus ihnen und jenem schwarzen Wasser bildete sich und kam heraus eine Bosheit, aus der 1000 mal 1000 Mysterien und 10000 mal 10000 Planeten (!) mit ihren eigenen Mysterien entstanden.

Dieser Text belegt die Emanation der Finsternismächte aus dem Urprinzip des „Schwarzen Wassers". Termini sind *hua*, *gbl*[3] und *npq*. Einen gleichen Tatbestand lehrt uns GR I, 81 und II 1, 14; der Schöpferengel erhält hiernach vom Lichtkönig den Auftrag:

'zil kbuš hšuka urazia ḏminḫ gbil (12,14f.)	Geh, tritt die Finsternis nieder und die Mysterien, die aus ihr gebildet wurden (14,38)
'zil kbiš hšuk udaiaria ḏminḫ 'tigbil (32,24—33,1)	Geh, tritt die Finsternis nieder und die Bewohner, die aus ihr gebildet wurden (33,8f.)

Die Begriffe *daiaria* und *razia* sind, wie aus den drei Texten erhellt, auswechselbar. Aus Lit. I 1 geht außerdem hervor, daß wir hier keine älteste Form dieser Überlieferung vor uns haben; das zeigt besonders die Rede von den 10000 mal 10000 „Planeten" (Šibiāhê). Zu GR I und II 1 s. gleich (S. 90ff.).

Eine ganz singuläre Auffassung bietet uns ein Passus aus GR XV 13, wo es von Ptahil, dem Demiurgen, heißt (339,11—13/351,29ff.):

bqalai hamšiaia kul rihšia bišia[4] *hun*	Durch meinen fünften Ruf entstand (wurde) alles böse[4] Gewürm.
bqalai šitaia kul gbilta ḏhšuka minḫ huat	durch meinen sechsten Ruf entstand (wurde) die ganze Bildung der Finsternis.
bqalai[5] *šubaia ruha ušuba bnḫ hun*	Durch meinen siebten Ruf entstanden (wurden) Rūhā und ihre sieben Söhne.

Diese Sätze zeigen uns, daß man auch auf den Gedanken verfallen ist, den Demiurgen als Urheber der Finsternisgebilde verantwortlich zu machen. Der mittlere Satz in unserem Zitat, der 6. Ruf, lautet wörtlich übersetzt: „durch meinen sechsten Ruf entstand alle Bildung, die aus der Finsternis (ist)." Dies bedeutet zwar nicht, daß die Finsternis (= Schwarzes Wasser) als solche durch Ptahil entstanden sei (er dichtete ja die Erde in ihr), aber die *gbilta* geht auf ihn zurück, von

---

[1] Vgl. Segelberg S. 28f.; Kult § 6 S. 176 mit Anm. 8.

[2] So wohl zu lesen st. *ḏgauaihun mia siauia* („in denen schwarzes Wasser ist"); vgl. bereits Brandt, MS S. 59 Anm. 1.

[3] J. aram. *gbl* „kneten, anrühren"; syr. *gbl* coagulavit; finxit, formavit; fecit, creavit (Brock. 101); arab. *ǧbl* „formen, bilden, gestalten, schaffen".

[4] C om., vgl. Lidzbarski. [5] So mit B st. *bqala*.

der wir eben gehört haben (*gbl*!) und zu der auch Rūhā mit ihren „Sieben" und „Zwölf" gehören (s. u. S. 158ff.). Als entfernte Parallele kann offenbar GL II 15 dienen, wo Ptahil die Schaffung (*šwa*) „nichtswürdiger Zungen" (*lišania ḏlakašria*) und „das Aussäen bösen Samens" (*zra zira biša*)[1] zugeschrieben wird (55/478). Diese Aussagen liegen aber auf der gleichen Ebene wie die, die „Mangel und Fehl" auf den Demiurgen zurückführen (s. o.) und sind Ausdruck der negativen Bewertung Ptahils bzw. der Schöpfung überhaupt, womit wir uns noch besonders befassen werden[2]. Ptahil war nach der ältesten Auffassung mit Rūhā zusammen Ursache der Planeten und Tierkreiswesen; diese drei bilden in den hierfür in Frage kommenden Texten (bes. GL) eine Einheit. Schöpfungsort ist grundsätzlich immer das „Schwarze (oder: Trübe) Wasser", das offensichtlich die älteste und grundlegende Natur der Finsternis nach mandäischer Vorstellung gewesen ist; es ist das bekannte Theologumenon vom Chaosmeer der Urzeit (s. unten S. 93 mit Anm. 3). Um dieses alte Theologumenon kreisen alle späteren Vorstellungen, wie Ur und Finsterniskönig.

Zu den Überlieferungen aus GR I und II 1 gehören auch die aus Buch XII 6. 7, in denen eine Beschreibung der Finsterniswelt (nach dem Vorbild der Lichtwelt offenbar) enthalten ist, übrigens die ausführlichste, die wir kennen[3]. Daß jedoch in dieser offensichtlich späten Konzeption der Dualismus erhalten ist und sogar in seiner strengen Form vorgetragen wird, lehrt zunächst das zu GR I und II 1 gehörende Stück XII 6 von der Finsterniswelt[4], die hier in ähnlicher Weise wie die Lichtwelt, nur negativ, beschrieben wird. Von der Entstehung des Finsterniskönigs heißt es nur lakonisch (278,23—279,4/277,31ff.):

mn mia siauia gbal unpaq malka ḏhšuka bkiana biša ḏnapšḥ urba u'traurab u'tgabar uqra ušarhib alip alip šurbata bišuta ḏlasaka uruban ruban qiriata sainata ḏlitbaihin miniana u'traurab u'napaš hšuk bsahria udaiuia ušidia . . .

Aus dem schwarzen Wasser wurde der König der Finsternis durch seine eigene böse Natur gebildet und kam heraus. Er wurde groß und mächtig und gewaltig, er rief hervor (schuf) und verbreitete tausend mal tausend böse Geschlechter ohne Ende und zehntausend häßliche Geschöpfe ohne Zahl. Die Finsternis wurde groß und weit durch die Dämonen, Dēws, Genien . . .

Die Finsternis ist also a priori vorhanden, aus ihr entsteht durch seine eigene „Natur" (*kiana, physis*)[5] der Finsternisherrscher. Termini technici sind hierbei: *gbal* (entstehen, bilden), *npq* (abscheiden,,

[1] Dasselbe von Abaṯur in CP 242 (t. 259,14f.): „er säte bösen Samen aus und schuf Schöpfungen, die ihm nicht gerieten."

[2] Vgl. zu GR XV 13 unten S. 146f. und 172f.

[3] Vgl. Lidzbarski, Ginzā S. 3,17ff. und Pedersen, Bidrag S. 146f.

[4] Lidzbarski, a.a.O.

[5] Zu diesem Terminus s. Lidzbarski, Joh. S. 193 Anm. 2 und meine Prol. S. 178 Anm. 5; syr. *kjānā*, natura, substantia (Brock. 321b).

herausgehen), *qra* (rufen, schaffen), *šrhb* (aus-, verbreiten), *'trurab* (groß werden, mächtig werden). Auch diese gewiß spätere Form der sogenannten „Lichtkönigslehre" hat also den charakteristischen Dualismus festgehalten, für uns bemerkenswerterweise auch die Verbindung von „Schwarzen Wasser" und Finsternis. Doch tritt an Stelle der in GR III und V 1 vorgetragenen Vorstellung von der Geburt des Finsterniskönigs durch Rūhā eine Autogenese, die den Gedanken von der schöpferischen Potenz des (finsteren, trüben) Wassers zur Grundlage hat. Rūhā findet sich in XII 6. 7 überhaupt nicht. Auch in GR I nicht, nur in II 1 siebenmal, aber ohne Beziehung zum Finsterniskönig (nur in antijüdischen und antichristlichen Zusammenhängen!)[1]. Dafür fehlt in I und II 1 auch der Finsterniskönig. An seiner Stelle tritt hier der Sāṭān, auch der „Böse", auf[2], dessen Beziehung zum Finsternisherrscher unklar bleibt und der wahrscheinlich teilweise aus alten (jüdischen) Nebenüberlieferungen erhalten ist[3], sonst aber sekundär aus dem Islam (zusammen mit Alāhā „Gott"?) übernommen wurde[4] und hier die Rolle des Hauptvertreters der Finsternis übernahm.

Wir haben es also mit zwei verschiedenen Versionen zu tun, die beide wenigstens versuchen, die Genese des Finsternisherrschers zu erklären, wenn auch die der Finsternis als solche nicht möglich zu sein scheint, da die mandäische Religion primär dualistisch denkt (über die „monistischen" Tendenzen wird noch ausführlich zu handeln sein). Zu der Version der „Lichtkönigstheologie" kann ferner auch J 13 (50,3ff./55,11ff.) gestellt werden, wo auf die Frage, ob ein oder zwei „Könige" am Uranfang waren, geantwortet wird:

trin malkia hun	„Zwei Könige waren da.
trin kiania 'tqrun	Zwei Naturen wurden geschaffen:
malka ḏhazin alma	ein König dieser Welt
umalka ḏbariut almia	und ein König von außerhalb der Welten."

Der „König dieser Welt" setzt sich eine „Krone (*taga*) von Finsternis" auf und nimmt ein Schwert in die Rechte. Der „König von außerhalb der Welten" setzt sich eine „Krone von Licht" auf und nimmt die

---

[1] Lidzbarski 43,22f. 46,10. 38. 47,1. 50,37. 52,32; in I findet sich nur Estrā (ex Ištar) als Name der Venus (28,27 par.); dieser Name wird II 1: 47,1 als Beiname der Rūhā angeführt!

[2] Sonst nur noch V 1: 200,28 (das Haus des Satans Ismael, „mit Anspielung auf die verhaßten Araber" Lidzbarski z. St.) und XII 6: 278,2 (als Plur. in einer Aufzählung von bösen Wesen, ebenso I 2: 39,28; 53,15). In J nur in gleichem belanglosen Zusammenhang (61,13. 19 Gesänge des Satans; 170,23; 179,9 Zorn des Satans; 175,1. 3 Götzen und Satane); s. dazu Pedersen, Bidrag S. 149 Anm. 4.

[3] Vgl. bes. die Satanlegende im Adammythos I, § 88 = II 1, § 23; s. dazu Prol. S. 82, Anm. 3.

[4] Vgl. Pedersen, op. cit. S. 149f.; Prol. S. 88 Anm. 5.

Kušṭā (Heilswahrheit) in die Rechte. Wer die zwei Könige geschaffen (Term. *qra*) hat, wird nirgends gesagt; einen „Zervanismus", der dieses Problem im Zoroastrischen zu lösen versuchte, kennt die mandäische Theologie nicht[1]. Es ist ein uranfänglicher Dualismus, der hier, wie überall (wenn auch manchmal verdeckt), zum Ausdruck kommt, ähnlich dem zoroastrischen und manichäischen[2]. Auf die Beziehungen zur Mythologie des Manichäismus hatte bereits Brandt, MS, S. 226, aufmerksam gemacht[3], besonders hinsichtlich der fünffältigen Gestalt des Finsterniskönigs (ganz abgesehen von seiner Autogenese)[4] in GR XII 6 (280,1—3/278,18—21):

Löwenkopf[5] (*riša ḏaria*)	manich.[7]: Löwenkopf (*ra's asad*)
Drachenleib (*gišumḫ ḏtanina*)	Drachenleib (*badan tinnīn*)
Adlerflügel (*ganpḫ ḏnišra*)	Vogelflügel (*ǧanāḥ ṭā'ir*)
Schildkrötenflanken (*gambḫ ḏriqa*)	Fischschwanz (*ḏanab ḥūt*)
Hände und Füße eines Unholdes (oder Bösewichtes) (*'dḫ uligrḫ ḏlaṭaba*)[6]	Vier Füße eines Kriechtieres (*arǧul ad-dawābb*)[8].

Wir finden hier offensichtlich Konzeptionen, die aus einer gemeinsamen (iranisch-gnostischen) Tradition schöpfen[9]. Oder sollten beide

---

[1] Nur GR XI: 251f. (253) bezeugt die Vorstellung, daß das Leben „Tod und Finsternis" in die Welt gesandt (*šadar*) habe. Dieser Traktat bietet noch mehr Merkwürdiges, auch sprachlich (s. Lidzbarski S. 240,9ff.). Vgl. ferner ATŠ II, § 307 (unten S. 95f.).

[2] Vgl. Prol. S. 118ff. 143f. 178ff.

[3] Vgl. dazu Prol. S. 178f. und unten S. 295ff. über weiteres manichäisches Material und seine Beziehung zum Mandäischen. S. jetzt auch Macuch, Anfänge, S. 168ff.

[4] Siehe dazu Jonas I, S. 292 mit Anm. 1; die Formulierung bei Hegemonius, Acta Archelai c. 14 und der Mailänder Abschwörungsformel XI (bei Adam, Texte zum Manich. S. 89) berührt sich eng mit GR 277.

[5] Lidzbarski fälschlich „Adlerkopf".

[6] Zu *laṭ[a]ba* (pl. *-ia*) vgl. Nöldeke, Gramm. S. 187. 431 (*la+ṭub* nach pers. Vorbild: *na-chôš*?); Drower, IRAQ V S. 33 Anm. 2 (ex *lṭṭ*, *lwṭ*? „curse, cursers"?); Drower-Macuch, Dict. 228a („fiend, evil one, devil").

[7] Vgl. Ibn an-Nadīm, Fihrist, bei Flügel, Mani S. 53,10—12 (Text) = 329, 11—15 (Gesamtausgabe), Übers. S. 86. Auch bei Keßler, Mani, Bd. 1 S. 387. Dazu Colpe, Manich. S. 26ff.; spez. S. 28. An-Nadīm gibt eine authentische iranische Überlieferung wieder (s. folg. Anm.). In den Kephalaia 39,25—33,1 und c. 27 werden der Finsterniskönig und seine fünf Gestalten (μόρφαι), die die Gesamtheit der Finsternis darstellen sollen, ausführlich beschrieben (Zusammenfassung bei Colpe S. 24).

[8] *dawābb* „Kriechtiere" geht auf mp. *dēvāg* (*dvāy*; Waldschmidt-Lentz, Jesus 113a, Z. 4: *djwg* T II D 178, II vers., 2b) „Wurm" zurück, das mit mp. *dēv*, *dēvān* verwechselt worden ist (s. Polotsky, PWRE Suppl. VI, Sp. 250 u. Colpe, a.a.O. S. 28); die kopt. Kephalaia haben „wie die Füße der Dämonen"!

[9] Die Schilderung erinnert an die assyrischen Beschreibungen von Sterngottheiten, wie sie auch Berossos in seiner Urzeitgeschichte und die ägyptisch-griechische Astrologie seit Nechepso-Petosiris voraussetzen (Salmeschiniaka); vgl. dazu C. Bezold u. Fr. Boll, Eine neue babylonisch-griechische Parallele,

voneinander abhängig sein (vgl. die terminologischen Entsprechungen)? Eine Entscheidung läßt sich m. E. schwer fällen. Sicher ist jedoch, daß GR XII 6. 7 nicht zum ältesten Gut gehören, sondern an Überlieferungen anderer gnostischer (manichäischer?) Kreise anknüpfen, sie aber selbständig verarbeiten, unter Beibehaltung des mandäischen Grundtenors. Zeugnis legen dafür die Zitate aus GR I, III, VIII und IX 1 in XII 7 ab; dieser Tatbestand ist zugleich ein Beweis für die jüngere Stufe dieses Textes. Hinzu kommt, daß in XII 6. 7 die Finsternis als ein eigenes Reich geschildert wird, das „außerhalb der Erde Tibil", in „der Niederung (Tiefe) im Süden" liegt[1], also nicht die Welt gleich Finsternis ist (wie besonders im GL). Jedoch klingt die Anschauung nach, daß die Tibil vom Weltmeer, welches den „Welten der Finsternis, dem schwarzen Wasser sehr nahe" ist (281, 26f.), umgeben wird (s. Abschnitt B, II). Die stark iranische Komponente in den zuletzt besprochenen Stücken hat Hans Jonas bereits hervorgehoben (Gnosis I, S. 280ff.).

Zusammengefaßt lassen sich also zwei Stadien der Spekulation über die „Hylogonie" erheben, die aber in beiden Fällen die *hylé* als solche unableitbar bestehen lassen und deren älteste Form des „Schwarze (finstere) Wasser" (Chaosmeer) ist.

1. Herr der Finsternis (Ur, Riese, Unhold, Drache) als Sohn der Rūhā[2]. Diese Form hat in GR V 1 offenbar noch Ausgestaltungen angenommen (Gaf, Qin, Krūn), wie überhaupt die Rolle des Ur gegenüber der Rūhā in den ältesten Texten zurücktritt (vgl. GL!) Ur ist offenbar selbst späteren Ursprungs (s. u. S. 239ff.).
2. König der Finsternis als Produkt des „Schwarzen Wassers" (Autogenese), verbunden mit einer klaren Herausstellung des unableitbaren Licht-Finsternis-Dualismus („Lichtkönigslehre").

Über die Abkunft der Rūhā, der „Sieben" und „Zwölf" wird Abschnitt B S. 169ff. gehandelt. Sie sind ursprünglich Produkt des Demiurgen Ptahil, so daß als älteste Form der „Finsternis" das Chaos oder „Schwarze (finstere) Wasser" bestehen bleibt, ein altsemitisch-sumerisches Erbgut, das in der mandäischen Überlieferung offenbar aus dem israelitisch-jüdischen Bereich stammt[3].

---

in: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients. Ernst Kuhn zum 70. Geb. gewidmet, München 1916, S. 226—235, bes. 232. Solche Traditionen können unserer Stelle vorausliegen.

[1] Vgl. dazu Prol. S. 179 mit Anm. 5.

[2] Ich vermute, daß sich hinter dieser Version zwei Züge iranischer Mythologie vereinigen: Ahriman und Āz (vgl. unten S. 241 und 285) und Aždahāk (s. u. S. 243) mit seiner Mutter Ōtak (vgl. dazu Wikander, Vayu I, 1941, S. 171ff.). Vgl. auch Widengren, Kulturbegegnung S. 60.

[3] In beiden aufgeführten „Schichten" spielt das finstere Wasser eine wichtige, zentrale Rolle. „Das Wasser ist älter als die Finsternis", heißt es GR III (77,

Abschließend sei erwähnt, daß in Buch XI des GR eine Auffassung vorgetragen wird, die aller mandäischen Theologie widerspricht. Mandā ḏHaijê erklärt hier seinen „Freunden" (251,23—252,2/253, 13ff.):

aprišilkun 'l hiia ḏšadar hhia luataikun 'l +muta[1] *u'l hšuka ḏškin ušria hatam luataikun+*[2] *balma hinun luataikun dairia muta uhšuka*[3] *nhura*[4] *litlaihun . . .*

Ich belehrte euch über das Leben: das Leben sandte zu euch Tod und Finsternis, die sitzen und weilen dort bei euch in der Welt; bei euch wohnen sie. Tod und Finsternis haben kein Licht . . .

Das Leben ist hier Ursprung von Licht und Finsternis[5]. Oder sollte es nur bildhafter Ausdruck für die Bestrafung der sündigen Seelen sein? Noch jüngeren Spekulationen ist dann die Auffassung eigen, daß sich Licht und Finsternis ergänzen, Teile eines Ganzen bilden, Abbilder voneinander sind, so wie es ATŠ, Buch II, Teil III (b), § 54 (= D.C. 6, § 25f.)[6] ausdrückt; Sprecher ist Jāwar:

18f./75,23f.). Zum Wasser (und Feuer) als Urprinzip s. Prol. S. 130f. (iranisch-zervanitisch). Vgl. bes. die sumerische Ursprungsmythe: Nammu, das Urmeer, ist Ahn von Himmel (AN) und Erde (KI). Belege bei S. N. Kramer, Sumer. Mythology, 1944, S. 37ff. 74f.; From the Tablets of Sumer, 1957, S. 72ff.; in Journal of Cuneiform Studies II, 1948, S. 43f. Auch die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte setzt bekanntlich das Urmeer (Chaos, *tᵉhōm*) voraus; eine Vorstellung der „creatio ex nihilo" ist dem Alten Orient, einschließlich des Judentums (s. dazu jetzt Reymond, L'Eau S. 172ff. und Bottéro in: Sources orientales I S. 231; die einzige, nichtkanonische Ausnahme findet sich 2. Makk. 7,28) fremd. Die Gegenkräfte der Schöpfung werden in gestalthafter Form gedacht: Tiāmat, Jam (phönik. Mythologie), Leviathan, Rahab, Tannin (Drache). Hier wurzelt auch die mandäische Theo- und Kosmogonie. Sie hat alte Grundgedanken im weiten Maße verarbeitet und durch eine Remythologisierung im Rahmen der Gnosis neugestaltet. Die wiederholte Rede von der Uneinigkeit und Unruhe der Finsternis (s. u. S. 217ff.) knüpft wohl an die Bilder von der Bewegung des (Ur-)Meeres an (vgl. Jes. 57,20; Hag. 2,6; Ps. 77, 17. 104,7. 114,3. 5), seinem Tosen (Ps. 65,8. 93,3; Jes. 5,30. 17,12f.), die vielfach selbst von alten mythologischen Motiven und Gedanken zehren (vgl. Hiob 26,5. 12f.). Als Parallele zur mandäischen Autogenese der Finsternis kann auch auf den orphischen Mythos verwiesen werden: Phanes tritt aus der in sich selbst verharrenden „Nacht" hervor. Für das entsprechende ägyptische Material s. jetzt Morenz, Ägypt. Religion S. 180ff.; nach der Lehre von Hermopolis ist Kkw „Finsternis" dem Nun „Urgewässer" zugeordnet (ib. S. 176f.). — In der „Titellosen Schrift aus Cod. II von Nag Hammadi" wird das Chaos des Uranfangs als „grenzenlose Finsternis und grundloses Wasser" (147,27f.) beschrieben. Widengren, Mand. S. 89, identifiziert das „finstere Meer" der Mandäer mit dem „Toten Meer" (vgl. bereits Prol. S. 64 Anm. 11 und Kult S. 63 Anm. 2).

[1] D hat *balma* st. *'l muta*.
[2] ++ Dr om.
[3] Dr *ḏhšuka*.
[4] Dr *unhura*.

[5] Vgl. auch Jes. 45,6f.: Jahwe als Schöpfer von Licht und Finsternis (antizoroastrische Polemik?); Ringgren, Israelit. Religion S. 64.

[6] S. 69 ult. bis 70,4 bzw. 220,16ff.; Faks. (Beilage) S. 33 Z. 10ff. Vgl. auch Drower, Adam S. 5. Über die Vater-Mutter-Lehre s. jetzt ausführlich ib. S. 12ff. (s. o. S. 71f.). MII S. 251 wird in einem modernen Schöpfungsbericht eine ähnliche Vorstellung von Licht und Finsternis als zwei Gegenseiten wiedergegeben.

ualmia ḏnhura ualmia ḏhšuka (gišuma udmuta ḏhdadia)[1] *had mn habrḫ*[2] *lamrahaq*[3] *ulaiit 'niš ḏmn*[4] *hdadia nibašqirinun hin'la kul minaiun mn hurina haila nasib umahu ḏ'dlan tibil haka ḏaitinin*[5] *larbinin*[6] *mn hšuka...*

Die Lichtwelten und die Finsterniswelten (sind einander Körper und Abbild)[1], die einer vom anderen[2] sich nicht trennen (sich nähern)[3], noch einander unterscheiden können, doch entnimmt jeder von ihnen aus dem anderen Kraft. Dasjenige was uns hier auf der Tibil ist, das brachten wir und vermischten es mit der Finsternis...

Der Gedanke der Mischung ist auch den älteren Texten eigen und wird uns noch wiederholt begegnen. Ähnlich lautet es ib. II, § 307 (t. S. 95,5ff. v. u.; trs. S. 294f.)[7]:

ia hizua ḏ'utriauma mla ḏkulhun malkia 'tpraš mn 'uṣrak

O Anblick (Schau) der Uṯras, und Wort, aus dessen (deinem) Sinn (*'uṣar*) alle Könige hervorgingen.

uhuziḫ lnhura uhšuka ahia hinun mn had raza praš u'sṭuna btartinun mnaṭar kul rušuma ḏ'tlḫ lnhura bpagra lhšuka kḏ dilḫ 'tlḫ 'u brušuma ḏhšuka lamitiršim lamitqaiam ulmaṣbuta laqarib ubrušuma ḏnhura lamitiršim (Faks. 48,37—40)

Beachte, daß Licht und Finsternis Brüder sind, aus einem Mysterium emaniert, und ein Rumpf (*'eṣṭuna*) bewahrt beide (in sich)[8]. Jedes Zeichen, das zum Licht gehört, hat im Körper ein entsprechendes Zeichen, das zur Finsternis gehört. Wer nicht gezeichnet ist mit dem Zeichen der Finsternis, wird nicht gefestigt (aufgerichtet) und nähert sich nicht der (himmlischen?) Taufe und wird nicht mit dem Zeichen des Lebens gezeichnet.

Das bedeutet also: nur wer das „Zeichen der Finsternis"[9] besitzt, kann auch das „Zeichen des Lichtes oder Lebens" erhalten. Erlösung gibt es nur infolge der Finsternis[10].

Im gleichen Traktat, einem offensichtlich jüngeren Machwerk, finden sich jedoch noch die alten Vorstellungen bzw. Überlieferungen vom Hervorgehen (*hua mn* I, § 253) des „großen Kriegers" (Qaraftānā rabbā) aus der „Mutter der Finsternis"[11]. § 264f. setzt auch den Zusammenhang von GR V 1 voraus. Die Präexistenz der Finsternis wird in § 254 durch die an iranisch-zoroastrische Lehren anklingende Kon-

---

[1] So DC 6 (220,16).
[2] Wörtlich: „einer von seinen Genossen (Partner)".
[3] DC 6 *larahqia ulaqarib.*
[4] DC 6 *mn.* (om, *niš*)
[5] DC 6 *ḏanin aitinin; aitinun.*
[6] DC 6 *larbinun*; *uaribinin.*
[7] Vgl. auch Drower, Adam S. 5.
[8] Dahinter scheint die Idee vom kosmischen Adam zu stecken, wie sie jetzt Lady Drower darstellt (a.a.O. S. 27).
[9] Vgl. auch Kult § 13, S. 158.
[10] In den ATŠ II 4, § 210 (t. 89, trs. 258) ist auch die Auffassung von Krun und Qin als fahrlässige und deshalb verdammte Priester greifbar, ein Zug, der uns noch anderswo begegnen wird (Jōšamin, Abaṭur), und Beweis für die zunehmende Klerikalisierung der mandäischen Religion ist (vgl. Kult § 4, S. 28ff.).
[11] Beide werden hier mit Bock und Ziege verglichen, mit sexuellen Anspielungen. Vgl. Drower z. St.

zeption von einer schlechten und dämonischen Gegenschöpfung (die „Linke" oder der „Körper") ausgedrückt (52,9f./178,27ff.):

mn qudam ḏhauia tana umn qudam ḏziwa dahna qarib škinta 'l rpila[2] *uqribiun malkia*[3] *luat hdadia abad hu qaraftana . . .* (Faks. 22,37f.)	Bevor das Tan(n)ā entstand und bevor der Glanz aufging, näherte (?) sich die Škīnā[1] der Finsternis (?), Könige[3] näherten sich einander und der Qaraftānā (Krieger, Kopulator?) ging ans Werk.

Demgegenüber steht die Schöpfung der „Rechten" mit den nützlichen Tieren (§ 256). Dies gehört bereits der Kosmogonie an, zu deren Darstellung wir nun übergehen.

---

[1] Drower vermutet: Šeḵīnā (vgl. aber ARZ 90f.: die škīntā des Großen [Lebens]; s. o. S. 75 Anm. 2). Vgl. auch Scholem, ErJb. XXI, 1952, S. 57f.: mand. Škīntā, „Lichtwesen oder -orte"; beachtenswert ist die Polemik in b. Sanh. f. 39f.: „Wie viele Šeḵināṯā gibt es also bei euch?!". Vgl. ferner den „Glanz (*ziw*) der Šeḵīnā" (Scholem, ib. S. 53. 61. 63).

[2] Var. *linpilia*.

[3] Vielleicht ursprünglich: *m(a)lakia* „Engel".

B. DIE KOSMOGONIEN

Eng verbunden mit der Theogonie ist die Kosmogonie. Aus praktischen Gründen haben wir beide Themen getrennt. Um den großen Komplex dieses jetzt zu behandelnden Themas besser zu verstehen, teilen wir ihn in seine Hauptstadien ein, wobei wir zugleich sehen werden, was Grundbestandteil und was Ausgestaltung oder Auffüllung ist.

I. *Die Rolle des „Zweiten Lebens"*

In A I ist bereits die Stellung des Zweiten Lebens in verschiedenen Texten hervorgetreten. Mit ihm beginnt die „Entwicklung" zur Weltschöpfung. Beginnen wir wieder mit dem 3. GR-Traktat. Die vom Zweiten Leben geschaffenen (drei) Uṯras sind darauf aus, eine eigene „Welt" zu errichten; sie bitten daher „ihren Vater" um Unterstützung. Der Prosaeinsatz gibt das jetzt so wieder (70,15—22/67, 8ff.):

hablan[1] *mn ziwak umn nhurak umn ma ḏbak ḏn'zal u'hut*[2] *atutia hapiqia mia*	Gib uns von deinem Glanze und deinem Lichte und von dem was (sonst) an dir ist und wir wollen aufbrechen und unterhalb der Wasserbäche hinabsteigen.
uškinata niqrilak ualma nišauilak ualma nihuia dilan udilak uanin n'tqaiambḫ uanin nitibbḫ[3] *u'utria nišauibḫ dilan udilak nihun šum*[4] *hiia n'adkar*[5]	Wir wollen Škīnās hervorrufen und dir eine Welt herstellen und die Welt sei unser und dein. Wir wollen in ihr Bestand (Festigkeit) und Sitz erhalten und Uṯras in ihr schaffen und sie seien unser und dein. Den Namen des Lebens wollen wir aussprechen.
ubismat 'lḫ uamar ḏ'tilun[6] *ukḏ haizin amar 'l rbia la bismat u'l hiia la'tkišrat*[7]	Dies gefiel ihm, und er (!) sprach: „Ich will es ihnen geben!" Als er dies sprach, gefiel es aber dem Großen (Leben) nicht und dem Leben war es nicht recht.

Die Sachlage ist klar: Das Hinabsteigen der Uṯras unter die „Wasserbäche"[8] bedeutet das Verlassen der Lichtwelt, des Pleromas. Die

[1] ABD *hbalak*; Dr *ahbalan*.
[2] Dr *ninhut*.
[3] Dr *nitiibḫ*.
[4] BCDDr *ušum*.
[5] So st. *l'iadkar*; vgl. Nöldeke, Gramm. S. 216.
[6] CD *ḏ'titlun*.
[7] Dr *la'takšar*.
[8] Zu diesem aus dem AT ererbten Ausdruck s. Lidzbarski z. St. und Joh. S. XVI Anm. 1 sowie Reymond, L'eau S. 257: *'fjq* „lit d'un cours d'eau ou de la mer". Anders Drower, CP S. 45 Anm. 6: „Waters of death"; s. dazu OLZ 1961, Sp. 159 und Drower-Macuch, Dict. 31a: apigia, hapigia „waters separating the world of light from this world".

Bayerische

„Wasserbäche" bilden dessen Grenze (vgl. bes. GL)[1]. Im weiteren Verlauf wird auch die Haltung der Uṯras entsprechend negativ umschrieben: sie wollen das Licht verlassen, haben ihr Gesicht zur Finsternis (!), zum großen „Suf-Meer", zur „heulenden Dunkelheit", zum „verderblichen Wasser", zum Ort voller Dämonen und des „verzehrenden Feuers gerichtet; ihr Herz ist in „Verwirrung geraten" (*libaiun 'štagašlun* 71,13).

Eine Fortsetzung (im heutigen Zusammenhang), die jedoch einem Neueinsatz gleichkommt, da die eben zitierte Überlieferung in gebundener Form dargestellt wird und an Stelle des „Zweiten Lebens" der (oder das) „Zweite" tritt, liefert im gleichen Stück 93,2—11 (97,1ff.):

haizak 'triṣ tiniana	Alsdann richtete sich der (das) Zweite auf,
uqam 'utrḫ umalkuia	und seine Uṯras erhoben sich und berieten ihn.
'utrḫ qam umalkuia	Es erhoben sich seine Uṯras und berieten ihn,
uamarlḫ	indem sie sprachen:
ahbalan[2] *niqria alma*	„Gib uns, daß wir eine Welt schaffen
unišauilak škinata[3]	und dir Škīnās[3] errichten,
ḏhinin[4] *dilak nitiqria*[5]	die die deinen genannt werden sollen.
u'ahablun tiniana mn[6] *ziwḫ*	Da gab ihnen der Zweite von seinem Glanze
umn nhurḫ[7]	und seinem Lichte[7]
umn ma ḏhiia 'hablḫ	und von dem, was das Leben ihm sonst gegeben.
'habllun mn ziwḫ	Er gab ihnen von seinem Glanze
upqad[8] *miqria*[9] *alma*	und befahl ihnen (?)[8], eine Welt zu schaffen (hervorzurufen).
qam bnḫ ḏtiniana	Die Söhne des Zweiten standen auf,
uasgun unhit latar hšuk	und gingen hin und stiegen zum Finsternisort hinunter.
qiriuia lptahil 'utra	Sie riefen Ptahil-Uṯra hervor.
qiriuia uqaimuia batrḫ	Sie riefen ihn hervor und festigten (richteten) ihn (auf) an seinem Orte.
qrunun lbnia šlama	Sie riefen die „Söhne des Heils" hervor
utraṣunun 'l kursiaiun	und richteten sie auf ihren Thronen auf.
qrun usauiun škinata	Sie riefen hervor und stellten Škīnās her
ušabin 'utria	und machten in ihnen Uṯras.
asgun 'l hapiqia mia	Sie gingen an die Wasserbäche,
uadiq hiziuia latar hšuk	und schauten hin und erblickten den Finsternisort.

Dieser Text berichtet von der Schöpfung der Welt des „Zweiten". Im Mittelpunkt steht die Schaffung („Hervorrufung") Ptahils, des

---

[1] Lidzbarski, Reg. s.v.; Prol. S. 160 Anm. 4; unten S. 130.
[2] So mit Lidzbarski z. St. st. *ahbalḫ*.
[3] Dr *škinta* („eine Škinta").
[4] Dr *ḏhinun*.
[5] So mit BCDDr st. *niqria*.
[6] Dr *ḏmn*; C *umn*.
[7] Dr add. *ḏmanda ḏhiia*.
[8] So mit Lidzbarski st. *ngad* (Dr *ngid*) „zog hin", oder „sie zogen hin"?
[9] Dr *mitiqria*.

Demiurgen. Der Gang zur Finsternis ist offenbar nicht streng wörtlich aufzufassen: er ist Ausdruck für den Abfall vom Pleroma des Lebens. Als Termini technici für diese Schöpfung tauchen auf: *qra* und *šwa*.

Die Stellen, die vom „Mangel und Fehl“ des „Zweiten“ sprechen, haben wir schon oben S. 53ff. zusammengestellt, wobei besonders die GL-Stellen Aufmerksamkeit beanspruchen: II 22. 24. 27, III 29. Dem „Zweiten“ wird hier die Schuld an der Weltschöpfung gegeben; er ist letztlich Ursache für das Leid der Seele.

In GR X ist eine Variante des in III Erzählten vorhanden, die ebenfalls die Zwitterstellung des „Zweiten“ zum Ausdruck bringt; er ist nach diesem Text ein „Sohn des Lebens“ (s. o. S. 27), der sich eine eigene Welt schafft (239,12—21/241,4ff.):

ubra ḏqra hašib lmiqria bnia lnapsḫ	Der Sohn, den es geschaffen, plante für sich Söhne zu schaffen.
uqra bnia lbušḫ[1] *albšinun umn ksuia kasinun uautibinun liaminḫ ulismalḫ*[2] *bškinatḫ ukušṭa ʿhablun*	Er schuf Söhne und bekleidete sie mit (einigen) von seinen Gewändern und bedeckte sie mit (einigen) von seinen Hüllen und ließ sie zu seiner Rechten und Linken in seiner Škīnā Platz nehmen und reichte ihnen Kušṭā.
ubnia ḏqra mhašibia ʿl almia hurinia lmiqria uamria niqria almia[3] *lnapšaian akuat ḏhaizin bit*[4] *hiia uqam qudam abuhun rama tiniana uamrilḫ*	Und die Söhne, die er schuf, planten andere Welten zu schaffen und sprachen: „Wir wollen uns Welten[3] schaffen gleich denen dieses Hauses des Lebens.“ Sie traten dann vor ihren hohen Vater, den Zweiten und sprachen zu ihm:
ahbalan ḏnʿzal niqria almia[5] *hurinia uninṣiblak*[6] *niṣubta*[7] *akuat ḏhazin bit hiia uninṣab niṣubta*[8] *unibun*[9] *unišauia almia akuat hazin ḏbnia šlama ʿtiqrun ukmaṣ*[10] *abuhun ʿhablun mn kisia*	„Gewähre (gib) uns, daß wir hingehen und andere Welten schaffen, dir[6] eine Pflanzung gleich der dieses Hauses des Lebens pflanzen, eine Pflanzung pflanzen und Welt bauen[9] und herstellen, gleich wie die „Söhne des Heils“ geschaffen und geformt wurden. Und ihr Vater gab ihnen aus dem Verborgenen (Geheimen) . . .

Es folgt ein unklarer Passus, der Mandā ḏHaijê mit dem Zweiten verwechselt, offenbar, weil beide als „Söhne des Lebens“ gelten. Mandā ḏHaijê ist bestrebt, eine Schöpfung vor der des Zweiten zu bewerkstelligen (s. dazu unten S. 219f.).

---

[1] So mit Dr st. *lbuša*. [2] BCD *lsmalḫ*; Dr *uʿl smalḫ*.
[3] So mit Lidzbarski st. *bnia*; dahinter steckt offenbar die Doppelbedeutung von *almia* „Welten“ oder „Wesen“.
[4] Dr *lbit*. [5] Dr *lalmia*.
[6] BDr *ninṣiblan*; CD *uninṣiblan* „(und) uns . . . pflanzen“.
[7] So mit BDDr st. *niṣbuta*. [8] C *niṣbta*, B *ninṣubta*.
[9] So Leid. st. *nišabun* („wir wollen preisen“); Dr hat *unišauibun*!
[10] Zu *kmaṣ* vgl. Lidzbarski, Joh. S. 66 Anm. 2 und Drower-Macuch, Dict. 218 s.v. *KMṢ* I.

Als schließlicher Weltschöpfer fungiert Ptahil, der zum Kreis des Zweiten, den „Söhnen des Heils", gehört; wir kommen darauf zurück. Der Text zeigt, wie das Streben der selbständigen „Planung" zum Abfall aus der Gemeinschaft mit dem Leben führt[1]. Die Darstellung entbehrt allerdings der Kürze und Klarheit, wie in III, und ist von Wiederholungen nicht frei[2]. Wir erkennen darin eine zweitrangige Bearbeitung des Themas, jedoch unter Verwendung desselben Materials, wie die Termini und Formulierungen lehren: *jhb*, *qra*, *šwa*; neu sind: *hšb* „planen, sinnen", *nṣb* „pflanzen", *bnj* „bauen".

Wir vergleichen nun damit die Texte, die die schon erwähnte Gleichsetzung des Zweiten mit Jōšamīn belegen, d. i. GR XIV, V 1 und XV 2. Im „Buch vom großen Nbaṭ" (s. o. S. 71f.) gehört Jōšamīn zur zweiten Schöpfung des Nbaṭ; er trägt den Namen „der Zweite" und von ihm heißt es in dieser Funktion (295,23—297,12/292f.):

uhaizak 'thašab ubiṭnat hašabtḫ uqirbat[3] *lmihuia hašabta btiniana uqam uba lmiqria qrita mn iardna qadmaia ḏhiia*

Darauf sann er (Jōš.) nach und sein Gedanke (Plan) wurde schwanger und der Gedanke (Plan) war nahe daran im Zweiten geboren zu werden. Er erhob sich und wollte aus dem ersten Jordan des Lebens eine Schöpfung (Hervorrufung) vollziehen.

(Die beiden Jordanwächter — hier Adatan und Jadatan — lassen es jedoch nicht zu.)

uamarlun lia 'puq 'qria qiriata[4] *u'šauia*[5] *bnia akuat hiia lia qrun ubraiun šaun*

Wo soll ich hinziehen, um Geschöpfe hervorzurufen und Söhne zu machen, wie das Leben mich hervorgerufen und zu seinem Sohn gemacht hat?

(Die Jordanwächter bemerken, daß sie als „Söhne" zu nichts befugt seien als nur den Jordan zu behüten, aber:)

anat ana mšalṭit 'l mindam ḏmhašbit

Du, du hast die Macht zu allem, was du erdenkst.

uazal qam 'l riš iardna titaia[6] *atutia*[7] *iardna rišaia malil uqra minḫ bukria tlata ḏhinun ḏhad udmutaihun*[8] *tartin nihuia hda*[9] *rugza 'hbḫ . . .*

Da ging er hin, stellte sich an die Spitze des unteren Jordans, unter den oberen Jordan. Er sprach und rief (schuf) aus ihm drei Erstgeborene (Bukrê) hervor. Sie waren eins und (doch) ihr Abbild zwei und dieses von einem Zorn . . .

uhaizak bṭin bnḫ ḏtiniana uhašabta atatalun ulabuhun amrilḫ

Darauf werden die Söhne des Zweiten (eines Gedankens) schwanger, ein Gedanke (Plan) kam ihnen und sie sprachen zu ihrem Vater:

---

[1] Die Verbindung von „Planen", „Sinnen" und „Schaffen" ist der Gnosis eigen. S. o. S. 81 Anm. 3 (Belege).

[2] Der ganze Traktat ist eine Zusammenarbeitung verschiedener Teile und Texte (s. Lidzbarski, Einleitung, u. Pedersen, Bidrag S. 195ff.).

[3] B hat *btiniana qirbat*.

[4] D *qrita*.

[5] So Dr st. *ušania*.

[6] Dr om.

[7] Dr *ḏatutia*.

[8] Mit B st. *udmutaiun*.

[9] D *ḏnihuia uhda*.

alma hazin ḏnpiš usigia npiš ziwḫ ḏbgauḫ alma dilak udilan aka hu ḏladairinabḫ

„Diese Welt, die ausgedehnt ist und deren Glanz sehr ausgedehnt ist, ist deine und unsere Welt, woher kommt es, daß wir in ihr nicht wohnen?“

J. antwortet, daß es die Welt des Lebens ist, nicht sein eigenes Haus, in dem er nicht Herr ist. Seine Söhne bemerken darauf:

balma ḏlau dilak (dilan?) laiatbinin

In einer Welt, die nicht dein (oder: unser?) ist, wollen wir nicht sitzen.“

J. schilt sie darob heftig (*khabun khita*), doch hören sie nicht auf ihn, worauf er zum Leben emporsteigt (*'saq*), „auf daß es mich ausführen lasse, was ich wünsche, was aus mir hervorkommen soll (*tipuq minai*)“. Davon wird jedoch nichts weiter berichtet, abgesehen davon, daß das Leben einen „Fluch“ auf den „Zweiten“ legt, ohne daß dieser es weiß. Dieser Fluch besteht offenbar in den Worten:

hda nibad unikšar tum nitnuia nibad ulanikšar

Einmal handle er, und es gelinge (oder: es sei tauglich?), darauf handle er wieder, und es gelinge nicht (oder: es sei untauglich).

Das bezieht sich wohl einmal auf die erste Schöpfung des Zweiten, zum anderen auf das bevorstehende Werk seiner Söhne[1]. Dem Vorhaben der letzteren schließt sich nun J. an:

'hablun libnḫ mn hailḫ umn ziwḫ (umn ailḫ) umn ma ḏbḫ umn 'mrḫ ušimḫ ušadrinun uamarlun

Er verlieh seinen Söhnen von seiner Kraft, seinem Glanz, (seiner Macht), seinem Können, seiner Rede und Erhörung und schickte sie hin, indem er zu ihnen sprach:

'zil 'bad mindam ḏbaiitun uldilia mlaktun 'lḫ 'bad šapir ubiš latibdun[2]

„Geht hin, tut, was ihr wünscht und mir angeraten habt; macht es gut (schön), nicht schlecht.“

uazal ldnab kulhun almia uldnab kulhun škinata ušrun uqrun ukmaṣ kimṣa ḏarqa hiuartia ulamiṭiat d'daiun miqria arqa ḏziwu akuat arqa ḏaiar qrun utaqin kul ṣbuta briš almia uqrun arba gubria mzarzia uqrun bnia šlama

Da zogen sie hin an das Ende aller Welten, an das Ende aller Škīnās, und sie ließen sich nieder, riefen hervor (schufen) und bildeten die Formung (? Kimṣa) der weißen Erde, aber ihre Hände waren nicht fähig, eine Glanzerde zu schaffen gleich der Äthererde. Sie riefen hervor (schufen) und gründeten jegliches Ding am Weltenanfang. Sie schufen die vier gegürteten Männer und schufen die „Söhne des Heils“.

Es folgt die Schaffung des Bhaq-Uṯra, d. i. Abaṯur, und seines Sohnes Ptahil, s. u. S. 122).

---

[1] Die Formulierung klingt dabei an die kultische Terminologie an (*abad* „handeln“ = Kulthandlungen ausüben, Riten vollziehen), wie überhaupt dieser und ähnliche Texte die kultischen Zeremonien (Taufe, Seelenmesse) zur Voraussetzung haben (vgl. ATŠ, ARR, ARZ).

[2] Dr om.

Der Grundgedanke dieser Darstellung entspricht dem in GR III und X, nur liegt hier eine stärkere Ausgestaltung vor, die einige neue Elemente einführt. Der Text steht den mandäischen Kommentarwerken bereits sehr nahe und ist stärker von der kultischen Terminologie geprägt. Die Vorstellung vom „Planen" findet sich zwar auch in GR X, aber hier ist dieser Zug noch stärker betont und mit dem Gedanken des „Schwanger-werdens" (*bṭn*), der „Zeugung" verbunden; offensichtlich eine Verbindung zweier unterschiedlicher Schöpfungsprinzipien (Wort/Gedanke — Zeugung). Neu ist auch der (untere) Jordan als Schöpfungsarsenal[1] (vgl. jedoch die Prosafassung in GR III: das Zweite Leben wohnt im Jordan), ebenso die Spekulation über die drei „Erstgeborenen" (*bukria*; vgl. auch GR X 239,1: *bukra*)[2]; drei Uṯras treten aber auch III: 70,5 (66,27) als Akteure hervor. Die Verführerrolle der Uṯras wird besonders ausgemalt, wie auch die unsichere Haltung des Zweiten bzw. Jōšamīns, von dessen Besuch beim Leben aber nichts erzählt wird (eine leere Phrase?). Neu ist außerdem der Fluch, der über dem Werk des Zweiten liegt: dies ist wohl eine deutliche (sekundäre) Erklärung für das Mißlingen der dritten und vierten Schöpfung. Der Zweite verleiht ferner auch hier seinen hybriden Söhnen die Mittel zu ihrem verhängnisvollen Werk, das „am Ende aller (Licht-)Welten" in Gang gesetzt wird; der Ausdruck entspricht dem „unterhalb der Wasserbäche" in GR III. Wie in GR III werden die geschaffenen Wesen als „Söhne des Heils" bezeichnet, allerdings sind sie hier näher spezifiziert: es sind die „vier (gegürteten) Männer", die der Seele nach einigen Texten entgegengehen (vgl. Lit. 13,1; 24,12; 83,3; 106,7f.; 133,3; 144,5ff.; GR V 4 195,29; XV 8: 327,19; GL I 2: 435,12). Übernommen aus der Kosmogonie scheint die Vorstellung von der „Formung, Dichtung" (?)[3] der weißen Erde. Letztere begegnet nur hier und ist eine jüngere Klassifizierung, denn GR XV 16 (346,5/361,12) und auch I, § 57 (9,15/12,24) sprechen von der „weißen Erde des Äthers" (*arqa ḏaiar hiuartia*); es handelt sich also um eine singuläre Sonderbezeichnung der Ätherwelt als solcher (wie ursprünglichauch Glanzerde = Lichterde). Die Aufteilung der Lichtwelt in die verschiedenen „Erden" oder „Welten" mit eigenen Bezeichnungen und Namen, findet sich nur in jüngeren Texten, den älteren ist sie offensichtlich fremd (vgl. z. B. ATŠ I § 216).

---

[1] Vgl. dazu Kult § 8 S. 69f.

[2] Būḵrā (gesprochen *būkh-ra*) ist ein Term. techn. und bezeichnet den ersten Priesterschüler eines Ganzībrā, der als Rabbā fungiert (s. Drower, ATŠ S. 11 und Reg. s. v.). ARR trägt J. den Namen „Jōšamīn-Būḵrā" (s. Kreis-Zeichnung nach Z. 159ff. Transl. S. 8); er repräsentiert hier die Hosen des kultischen Gewandes. Die Texte spiegeln vielfach die irdischen Kult- und Gemeindevorgänge wider, die jüngeren Texte stärker als die älteren.

[3] Vgl. zu diesem Begriff (*kimṣa*) unten S. 112 Anm. 2 u. Kult S. 118 Anm. 2. Er ist häufig in ATŠ (s. Reg.)!

In den anderen beiden obengenannten Texten ist nur wenig mehr zu erwarten. GR XV 2 (eine Kompilation) lautet es in einer Anweisung des „großen Antlitzes der Herrlichkeit“ an Hibil (305,6—13/303f.)[1]:

kḏ tizal ltarwan dakita	Wenn du dich nach dem reinen Tarwān begibst,
mimlak[2] *l'utria blilia*[3] *latimra*[4]	richte deine Rede nicht an die bösen Uṯras.
ulatatnḫ lqrita ḏhiia tiniania	Trage sie nicht der Schöpfung des Zweiten Lebens vor,
ḏminaihun npaq kul ḏbiš	aus dem alles Böse hervorgegangen ist
uhasir[5] *ubṣir hua minaihun*	Fehl und Mangel entstand (wurde) durch dasselbe
u'zdrabḫ kadba balma	und es wurde die Lüge in der Welt ausgesät.
...	...
latatnḫ l'utria blilia[3]	Trage sie nicht den bösen Uṯras vor
l'utria ḏiušamin qra	den Uṯras, die Jōšamīn geschaffen
latatnḫ l'utria	Trage sie nicht den Uṯras vor,
ḏkasia[6] *uniaha ušidqa litbun*	denen Verborgenheit, Ruhe und Schweigen nicht eigen sind.

In diesen Stellen wird die „Schöpfung“ des Zweiten (Lebens) deutlich als böse (wörtlich „verwirrt“) disqualifiziert, wie wir es schon wiederholt antrafen (s. o. S. 53ff.). Im weiteren Verlauf (306ff./305ff.) tauchen dann auch Abaṯur, Ptahil, Rūhā, Christus (Mšīhā) und die 12 Pforten auf, wie auch in GR III am Ende (119,ff./134ff). Terminologisch ist zu bemerken, daß neben *qra* auch Emanationsbegriffe auftreten (*npq*, *hua*).

Die wiederholt herangezogene Höllenfahrtsschilderung GR V 1 kennt gleichfalls Jōšamīn als Schöpfer von drei Söhnen, von denen einer Abaṯur, der Vater des Demiurgen Ptahil, ist (168,1ff./173,35f.). Allerdings, wie wir noch sehen werden, ist in diesem Traktat ein besonderes Motiv wirksam: die Spiegelung im Wasser, die der mandäischen Mythologie sonst nicht geläufig ist.

Wie bereits S. 55 angedeutet wurde, sind offenbar Jōšamīn und das Zweite Leben als ursprünglich selbständige Wesen zu einem frühen Zeitpunkt identifiziert worden. Um dieses Problem zu klären, müssen wir uns die anderen Stellen über Jōšamīn ansehen.

Ia) *Jōšamīn*

Die Gestalt des Jōšamīn hat schon öfters den Versuch einer Erklärung gefunden[7]. Sie nimmt eine Zwitterstellung in der mandäischen

---

[1] 303,22—304,14 ist ein besonderes, im gegenwärtigen Kontext eingeschobenes Stück vom „Großen Antlitz der Herrlichkeit“. Vgl. oben S. 41.
[2] D *mimran*. [3] Aus Hebr. *bli'l* „Bosheit“!
[4] Dr om. [5] BCD *hasar*. [6] BDr *ḏkasiia*.
[7] Vgl. Lidzbarski, Joh. S. XXIIIf.; Pedersen, Bidrag S. 97 Anm. 1. Ausgesprochen: Yū-shā-min (n. Drower). Nach Lady Drower, ŠḏQ 108 ist J. „a

Lichtwelt ein, gleich dem „Zweiten Leben". Jōšamīn steht besonders im Mittelpunkt der kriegerischen und episierenden Kapitel 3—10 des Johannesbuches. Im GR ist außer den obengenannten Texten, vor allem XV 3. 15. 16 von ihm die Rede. Viele dieser Texte stellen meist deutlich mythologische Ausmalungen dar, die auf den ersten Blick keine rechte Klarheit über diese Figur vermitteln. Das Thema des ungehorsamen und hybriden Lichtwesens hat die mandäischen Dichter stark beschäftigt und hat so zu verschiedenen Variationen und Ausgestaltungen geführt. Versuchen wir etwas Ordnung hineinzubringen und die Grundmotive zu eruieren.

Als Eltern des Jōšamīn gelten im jetzigen Zusammenhang das Leben und die Dmūṯ-Haijê oder „das Abbild des Lebens"[1]. Zu seinen Söhnen — in J sind es 21 (s. u.) — gehört Abaṯur (oder Bhaq-Zīwā), sein Enkel ist Ptahil, der Weltschöpfer; beide tauchen öfters mit ihm zusammen auf. So sind in GL III 14 (92f./530f.) die Škīnās des Ptahil, des Abaṯur und des Jōšamīn als aufeinanderfolgende Stationen des Seelenweges aufgeführt (es folgen Enōš-Uṯra und die „Söhne des Heils", vgl. unten S. 130). J 59 (220ff./208ff.) schildert den Besuch der Häuser des Jōšamīn, Abaṯur und Ptahil. Auch in GR XV 3. 15. 16 treten diese drei Wesen zusammen handelnd auf. Die Stellung des Jōšamīn im Pantheon ist durchaus zwiespältig. Er erhält einerseits Lobpreis und positive Attribute, so besonders in den liturgischen Texten des Qolastā:

Lit. 16, 7ff. (= 25. 12—26, 1; 143, 6f.; GR 288, 19f./285. 37ff.):

sagidna šahabana umšabana liušamin dakia ḏšria 'l 'uṣria ḏmia u'l mambugia rurbia 'laiia ḏnhura	Ich verehre, verherrliche und preise Jōšamīn, den Reinen, der an den Schätzen des Wassers und an den gewaltigen oberen Quellen (Mambūgās) des Lichtes wohnt.

Lit. 106, 2f.:

mšabit ab iušamin dakia br niṣubtun ḏhiia	Gepriesen seist du, mein Vater Jōšamīn, Reiner, Sohn der Pflanzung (Niṣubṯā) des gewaltigen Lebens. (folgt Anrufung des zweiten Lebens!)

GR XV 8: 327, 17f.:

Er (der Gesalbte) wird Jōšamīn, den Reinen, schauen, der unter den Wasserbächen ruht (d. h. außerhalb des Pleromas).

---

spirit of increase and fertility". "In the Alf Trisar Šuialia, however, he is represented as being careless of ritual and derving of rebuke." Vgl. ATŠ II 7, § 415f. Er ist der Prototyp eines unachtsamen Priesters (Segelberg, Zusatz zu S. 48). Vgl. DMaṣb. 52; CP 69 mit Anm. 1 (= Lit. 123, 13). Eine ähnliche Auffassung auch von Abaṯur, Ur und Qin (s. dazu oben S. 95 Anm. 10).

[1] Vgl. oben S. 68f.; Drower, Adam S. 43; ARR 597f.; J 41, 1f. ist Šarraṯ seine Mutter (anderer Name für Dmūṯ-Haijê?).

Die Verbindung des Jōšamīn mit dem Wasser belegt auch J 70 „Abaṯurs Klage“ (257,15f./232,20f.). Ib. 61 (230,4f./212,6f.) hat Jōšamīn die beiden Ufer des Fraš-Zīwā („Glanz-Euphrats“) gegraben, an dessen Mündung er laut GR 351,22/368,35f. thront. Als Helfer der Seele (s. o. GL III 14) wird er Lit. 103,10f. genannt. Wie an dieser und den anderen Stellen, so erhält er auch GR XIII (285,2/283,8), in einer Einleitungsformel (s. o. S. 60) und bereits in der Bleitafel von Abušaḏr Z. 244, das Attribut *dakia*.

Diese Belege aus vornehmlich liturgischen Quellen lassen keinen Zweifel an der positiven Stellung des „reinen“ Jōšamīn: er gehört zur Lichtwelt und wird mit dem Zweiten Leben gleichgesetzt (XIII)[1]. Ein Großteil der von ihm handelnden Texte spricht jedoch auch eine andere Sprache: er gilt als ein Rebell, Aufrührer und Ungehorsamer, der vom obersten Lichtwesen bestraft wird. Aber auch diese Texte sind keineswegs einheitlich, sondern variieren in einer Vielfalt diese Vorgänge (Mythen). Als Grund der Verurteilung des Jōšamīn wird sein „Gedanke“ oder „Plan“ (*hašabta*) verschiedentlich genannt. Vgl. GR XIV (oben S. 98, Jōšamīn = Zweiter): Der „Gedanke“ (Plan) entsteht im Herzen des Jōšamīn (294,24f./291,21f.). GR IV: 132,21 (147,28) ist Jōšamīns „Plan“ Anlaß für die „Höllenfahrt“ Hibils und des Kampfes mit dem Finsterniskönig:

'lau hašabta ḏiušamin ḏasgit luataikun atit	Nur wegen des Gedankens (Planes) des Jōšamīn bin ich zu euch gekommen.

Ebenso ist in GR III das Verhalten des Zweiten Lebens Anlaß zur Sendung Mandā ḏHaijês zur Finsternis (s. u.). Und V 1: 158,18f. (167,28f.) heißt es anläßlich der Geburt des Ur (?)[2]:

hašta hauia hašabta rabtia diušamin 'tiqria uhua ubnia qra	Jetzt verwirklicht sich der große Plan des Jōšamīn: er wurde geschaffen, er entstand und schuf Söhne.

In diesen Stellen ist nicht die Verführung durch seine Schöpfung der Anlaß (so GR III), sondern der eigene frevelhafte Gedanke, der

[1] In J 59 (220,8—14/208,15—209,5) heißt es über Jōšamīn: „Unser Glanz ging über dem Hause des Jōšamīn auf. Jōšamīn war in Gedanken (Brüten) versunken. Als er in Gedanken (Brüten) versunken war, ging er durch das Tor seines Eies (= Hauses) heraus. Als wir ihn erblickten, sprachen wir ihn an: ‚Du warst unser großer Vater und unser Haupt und dein Glanz ging im Schiff (*hilpa* aus *ailpa*, vgl. Epstein S. 169; anders Lidzbarski: ‚Ablösung‘; gemeint ist das Fahrzeug der Lichtwesen und Himmelskörper) auf. Du gingst einher im Hause des Lebens, und deine Werke (Riten) sind erprobt am Orte des Lichtes. Den Ordner der Ordnungen (*sidrē*) hat man dich genannt (vgl. GR 352,13f.: Jōšamīn, der „Ordner aller Lichtwelten“). Der Herr der Güte (*ṭabuta*), bist du.‘“ Offenbar liegt hier bereits die Vorstellung von Jōšamīn als Priester vor; vgl. oben S. 103 Anm. 7; unten S. 115. Über ARZ Z. 30 (J. -*dakia* als Teil des kosmischen Eṣṭuna) s. u. S. 112 Anm. 2.

[2] Die Stelle kann auch als Glosse aufgefaßt werden!

das Gleichgewicht der Lichtwelt ins Wanken bringt. Kombiniert liegen beide Motive in GR XIV vor (s. o. S. 100ff.).

Ausführlich wird nun von Jōšamīn im Johannesbuch 3—10 erzählt, in einem fast episch anmutenden Tone, aber nicht einheitlich und ohne Beziehung zur Kosmogonie; Ptahil und Abaṯur spielen dabei keine Rolle. Hauptthema ist das hybride Verhalten Jōšamīns und seine Bestrafung (Fesselung), sowie seine Tröstung. Dabei wird er in c. 7 vom Zweiten Leben unterschieden (s. o. S. 55). Diese Stücke verschiedenen Ursprungs tragen den Stempel der jüngeren mythologischen Ausgestaltung und Phantasiefreudigkeit, wobei allerdings ältere Motive und Elemente Verwendung fanden. Ein früheres Stadium dieser Entwicklung nehmen die Stücke GR XV 15. 16 ein, in denen Jōšamīn keine so negative Rolle spielt und zusammen mit Abaṯur und Ptahil, seinen Schöpfungen, auftritt, ja sogar gegen sie einschreitet (auch im J wendet er sich gegen seine eigene Welt!). In diesen Texten wird auch in viel ausführlicherer und anderer Weise von dem schlechten Verhalten des Jōšamīn gesprochen; man merkt, daß die mythische Phantasie und Fabulierkunst hier einen interessanten Faden weitergesponnen hat, wobei allerdings die Frage auftaucht, ob hier nicht die mit der vermutlich einst selbständigen Gestalt des Jōšamīn verbundenen Komplexe greifbar und wirksam sind (abgesehen von eventuellen jezīdischen Reminiszenzen, s. u. S. 114f.). Diesen Gedanken werden wir nachgehen müssen.

Bereits in J 1. 2 („Kušṭās Fragen") werden von Jōšamīns Charakter, übrigens im Zusammenhang mit Ptahil und Abaṯur, zusammenfassende Formulierungen geprägt, die beachtenswert sind:

iušamin rimiiḫ ltigra rba ḏ'l dar daria lamištria (5,3f.)	Jōšamīn hat den großen Streit hingeworfen, der in alle Ewigkeit nicht geschlichtet wird (9,6f.)
nihuta ata iukabar umarguš iušamin (tigra) rmabḫ balma (9,10f.)	Ruhe brachte Jōkabar[1] und Aufruhr (Streit) warf Jōšamīn in die Welt (15,9f.)
iušamin gla raza ḏrbia utigra bnhura rma (7,12)	Jōšamīn hat das Geheimnis[2] des Großen (Lebens) kundgetan und Streit in das Licht geworfen . . . (14,3f.)
iušamin 'tašpal aminṭul ḏba mibad qraba umirmia tigra bit rurbia hašib bišuta u'star b'sura ḏlalam 'tib iušamin ašplḫ pumḫ aminṭul ḏlau 'sdira hua larna	Jōšamīn wurde erniedrigt, weil er Kampf erregen und Streit in das Haus des Gewaltigen (Lebens) werfen wollte. Er sann (auf) Böses und (daher) wurde er mit einer Fessel gefesselt, um ewig (darin) zu sitzen. Den

[1] Vgl. zu dieser Botengestalt unten S. 316 Anm. 1.

[2] Dem Priester ist die Geheimhaltung der „Mysterien" (Riten und ihre Erklärungen) geboten. Vgl. Kult § 24.

ula'tmakak akuat 'utria la'tiqria (8,3—7)	Jōšamīn erniedrigte sein Mund, weil er sich nicht an die Ordnung hielt. Er war unbekümmert (sorglos) und wollte sich nicht beugen, (daher) wurde er nicht wie die Uṯras benannt (14,8—14)

Diese Charakteristik paßt auf die Schilderung Jōšamīns in J 3—9, jedoch weniger auf die des „Zweiten Lebens“, wie wir sie bisher kennengelernt haben (bei dem die verführerische Rolle seiner Söhne hervortritt). In J 3 (S. 10—19 oben/ 17—25) spielt sich auf der „Äthererde“, deren Herrscher Nbaṭ ist, ein dramatischer Kampf ab, der durch die 21 Söhne Jōšamīns (darunter tritt nur die Figur des Eṯinṣib aktiv als Gegner Nbaṭs auf[1]) ausgelöst wurde, indem diese Rache für ihren, wegen streithaften und aufrührerischen Benehmens gefesselten Vater üben wollen. Den Befehl zur Fesselung Jōšamīns, offenbar außerhalb der Äthererde am „Tor Sufaṯ“, gab der Lichtkönig selbst. Dieser greift auch in den Kampf ein durch seinen Boten Gubran-Uṯra, der auf seinem Reittier (offenbar ein Hengst *'ušna*) Par(a)hiêl mit Eṯinṣib ins Handgemenge kommt; da er ins Hintertreffen gerät, sendet der Lichtkönig 44000 Uṯras auf ihren Hengsten gegen die Rebellen, die diese zwölf und neun Söhne des Jōšamīn abschlachten (auch Jōkabar!). Ihr Todesschrei dringt zu Jōšamīn, der darob seine Fesseln sprengt, sich erhebt und unter den Škīnās wütet, wobei die Uṯras niedergeworfen werden. Jetzt greift der Lichtkönig ein, und zwar auf Bitten der 360 Lichterden (!). Er entmachtet Jōšamīn, läßt die Köpfe seiner Söhne abreißen (?) und ihn selbst wieder mit 904 Fesseln am Tore Sufaṯ im Block für 750 Jahre festsetzen, „solange das Große (Leben) es von ihm wünscht“ (19,2/25,10)[2].

Dieser Text steht singulär in der mandäischen Literatur da; einzelne bekannte Motive betr. Jōšamīns sind vorhanden (Ungehorsam, Fesselung)[3]. Er gehört offenbar einer mit Jōšamīn verbundenen Sonderüberlieferung an (vgl. die 21 Söhne), bzw. einer sekundären Ausgestaltung (der Lichtkönig gilt als höchstes Wesen, doch zeigt der Schluß, daß er vielleicht erst sekundär eingedrungen ist, wenn dieser Schluß mit dem „Großen“ nicht eine Glosse ist, s. Anm. 2).

---

[1] Als dessen Mutter, also Frau Jōšamīns, wird die (Biraṯ-)Anānā genannt (Übers. S. 23,9f. 24,8. 25,6). Eṯinṣib-Zīwā tritt nur noch in c. 69 auf.

[2] Ist das eine Glosse? Die vorhergehende Zeitbestimmung spricht nur davon: „bis daß der Achte der Finsternis geschaffen wird“ (18,13). Nach GR V 1 ist Krun, der „große Fleischberg“, die achte Station in der Unterwelt (142f./156f.). Auch Jōšamīn gilt als achter (vgl. Lidzbarski, Joh. S. XXIV).

[3] Ein ähnlich kriegerischer Tenor klingt in dem Stück, das nur in der Ginzahandschrift der Drower-Collection (DC 22), p. 348—350, erhalten ist, an. Dieser Text schildert den Versuch Ptahils, sich gegenüber dem Leben durchzusetzen, und zwar mit Hilfe der bewaffneten Šibiahê (Planeten); es kommt allerdings nicht zum Kampf, da Hibil im Auftrag des Lebens Ptahil beruhigt. Dem Text liegt also ein gleicher Grundgedanke wie in J 3ff. zugrunde.

Ein Bezug zur Weltschöpfung ist nicht vorhanden. Jōšamīn ist hier ein Raufbold.

Kap. 4 (19—21/26—28) schildert einen Dialog zwischen dem gefesselten Jōšamīn und Nṣab-Zīwā. Als höchstes Wesen tritt hier das (große) Leben auf. Die Frevel des Jōšamīn bestehen in: Verwirrung der Škīnās, Anstiftung von Streit (*tigra*) in der Höhe, Verkleinerung der „Werke", d. i. wohl der „Riten", die geordnet waren[1], Unbescheidenheit, Sorglosigkeit (Unbekümmertheit), Unbelehrbarkeit, Ungehorsam (vgl. oben S. 105). Er gilt also hier als Urbild eines ungehorsamen und fahrlässigen Priesters, ergibt sich jedoch in seine selbstverschuldete Strafe. Sein Stamm (offenbar die 21 Söhne) wurde beseitigt. Dieser Text knüpft offensichtlich an c. 3 an, speziell an Jōšamīns Situation im Block. Wie aus 20,10f. (27,6f.) hervorgeht, beherrschte Jōšamīn das Zwischenreich zwischen Licht und Finsternis (s. Anm. 1 und unten über Kimṣā S. 112f.). Das geht auch aus anderen Indizien hervor: GR XV 16 ist Jōšamīn „Hüter des Hauses" statt Ptahil (s. u. S. 194).

Kap. 5 (21—24/28—30) zeigt die gleiche Situation wie c. 4; Jōšamīn sitzt im Fußblock voll Zorn und Trotz wider das Große Leben. Seine Hybris wird besonders betont (22,5f./29,2f. „Groß bin ich"). Das Leben reagiert darauf mit einem Fluch, der an GR XIV erinnert (s. o. S. 101), doch im Hinblick auf Jōšamīns Fessel eigentlich fehl am Platze ist (29,5): „Ich will Mangel über die Werke (oder) Riten des Jōšamīn decken." Mandā ḏHaijê wird mit einem „Brief" an ihn gesandt, der ihn warnen soll (22,8ff.5/29,15f.):

kḏ anat lahuit rba alma ḏmita-napša huit lahuit rba anat graba lmahu naqšit 'lh (22,15—23,1)	Da du kein Großer (Rabbā) warst, warum hast du dich erhoben? Du warst kein Großer (Rabbā), warum schmiedest du Kampf gegen es (das Leben)? (29,12—14)
. . . lika kušṭa bbintak ulašrara bmimrak (23,7—8)	. . . keine Wahrheit ist in deiner Gesinnung und keine Festigkeit in deiner Rede (29,21f.).

Jōšamīns drohende Äußerung gegen die Boten führt dazu, daß er noch stärker als bisher gefesselt wird. Die Besuche bei Jōšamīn sind ein beliebtes Erzählungsmotiv. Hier ist Mandā ḏHaijê der Besucher; in anderen Texten ist es Hibil oder eine namenlose Gestalt, die den Ermahner spielt.

Das kurze Stück in Kap. 6, eine Begrüßungsszene zwischen Jōšamīn und Mandā ḏHaijê, (24/30) gehört offensichtlich zu GR XV 15: 342f., wo Hibil, der ja oft mit Mandā ḏHaijê wechselt, Jōšamīn

[1] Er drückte das „große Nest" (*qina rba*) zwischen den beiden Königen nieder (20,10f./27,6f.), s. dazu Lidzb. z. St. Anm. 3. D. h., er brachte das Zwischenreich zwischen Licht- und Finsternis in Unordnung. Eine Folge, die vielleicht auch einem ungehorsamen Priester zugeschrieben wird. Über *qin(n)a* als ritueller Term. techn. s. Kult S. 133 Anm. 2 und 266 Anm. 6!

besucht (vgl. bereits Lidzbarski z. St., S. 30 Anm. 4), oder zu GR XV 16: 348 (363), wo Mandā ḏHaijê durch seinen Glanz das „Haus des Jōšamīns“ in Verwirrung bringt (s. u.).

Das folgende Stück, Kap. 7 (24—27/31—33) bietet einen neuen Bericht über Jōšamīns Streitlust, die seinem Nachsinnen entsprungen ist (24,13ff./31,6ff.):

Krieg gegen die Gewaltigen (oder: das Gewaltige [Leben]) zu führen, faßte ich den Gedanken ... Krieg zu führen mit dem Ersten Leben und mit dem Zweiten Leben und mit dem Leben, das von jeher war (vgl. oben S. 55). Streit will ich im Licht erregen und Empörung (und Krieg) unter den Jordanen anfachen. Einen großen Kampf will ich führen, ausgedehnt und endlos.

Dieser Absicht ermangelt jedoch die Tat; allerdings scheint im jetzigen Zusammenhang einiges zu fehlen, denn es folgt der Auftrag des Königs (!), Jōšamīn in den Block zu werfen, „solange das Große (Leben) es will“ (s. auch oben S. 107: Schluß von Kap. 3). Die Ausführung besorgt hier Jōkašar[1]. Im Anschluß daran findet eine Belehrung Jōšamīns durch einen Boten statt, in der von seinem „Hochmut“ (*rabuta*) gesprochen wird und von der Verwüstung seiner Welt, der Auflehnung seiner Söhne (s. o. S. 102f.) und der Entfernung seiner Frauen, ähnlich also wie in Kap. 3.

mištqil tuqna minak	Weggenommen wird dir die Helle (Klarheit)
utriṣ hšuka bbintak (27,4f.)	und Finsternis wird in deinem Bau errichtet.

Kap. 8 (27—32/34—37) bringt erstmalig unter diesen Stücken eine versöhnende Geste: Nṣab-Zīwā, hier als Sohn des Jōšamīn bezeichnet, geht von der Äthererde zur Lichtwelt, um sich beim Lichtkönig für seinen Vater zu verwenden; er will ihm die Verzeihung des Lichtkönigs bringen[2]. „Mag Jōšamīn erfahren, daß er von deinem Namen nicht verlassen ist ... (daß) der Lichtkönig, der gezürnt, sich beruhigt hat und Verzeihung ihm in den Sinn gekommen ist“ (36,3f.). Der Lichtkönig ist erfreut und zur Versöhnung bereit, aber Mandā ḏHaijê nicht, der von seinem ersten Tage an dem Jōšamīn nicht hold ist, ihn haßt, weil er ihm einer seiner Frauen („Wolken“) verwehrte; er zerstörte ihm seine Wohnung. Also ein Urstreit zwischen Jōšamīn und Mandā ḏHaijê, dessen Mythos jedoch nirgends ausführlich erzählt wird und auch sonst nicht hervortritt. In GR XV 16 ist Mandā ḏHaijê schuld an den unvollkommenen Werken (Riten?) des Jōšamīn, da er sie nicht — als König des Äthers — „in vollkommener Weise“ herrichtete (beging?). Die Taten, die GR III, 115f. den Planeten zuge-

[1] Jōkašar-Kana bemüht sich auch ARZ 436 (S. 88) um J. indem er ihn durch ein Duḵrānā von seinen „Schlägen“ heilen will (s. u.).

[2] Die Einlaßszene, als Nṣab in den Palast des Lichtkönigs will, gibt einen schönen Eindruck von den orientalischen Despotensitten, ebenso die Lobredereien vor dem König. Nṣab ist nach DAb 7 Beiname Abaṯurs (s. u. S. 123)!

schrieben werden, sind hier dem Mandā ḏHaijê zur Last gelegt. Als oberstes Wesen fungiert in diesen Stellen der Lichtkönig, der hier in keinem sehr positiven Verhältnis zu Mandā ḏHaijê geschildert wird. Beide Texte können also in diesem Punkte zusammenhängen. Vermutlich knüpfte diese ganze Vorstellung vom „Urstreit" zwischen Jōšamīn und Mandā ḏHaijê an die Entgegensetzung beider seit der Theogonie an, da hier Mandā ḏHaijê die Aufgabe erhält, die Werke der zweiten Schöpfung zu verhindern (s. u.). In unserem J-Text erhält nun Jōšamīn trotz des Einspruches von Mandā ḏHaijê Vergebung, die Nṣab überbringt (von einer Rehabilitationstaufe wie in GR XV 3 verlautet in diesem Text nichts!).

Kap. 9 (32—37/37—40) ist dem vorhergehenden verbunden, jedoch ist hier das „Große Leben" — wie auch in c. 8 Ende — Hauptwesen. Jōšamīns Klagen, in liedhafter Form, über Verdienst oder Nichtverdienst seiner Strafe (32—35/37—39) werden von Mandā ḏHaijê als unbegründet zurückgewiesen (wie Elihu im Hiobbuch). Jōšamīn vertraut auf die „Güte" (*ṭabuta*, „Gnade") des Großen Lebens, seines Vaters. Diese Einstellung erfreut das Leben, und es sendet Nṣab-Zīwā, „den Wächter, der allerorten sitzt", mit der Vergebung zu ihm (36f./40).

„Du bist von unserer Pflanzung, so werden wir dich nicht allein lassen . . . Deine Škīnā ist festgegründet in Glanz und Ehre und deine Burg und dein Bau sollen neu gegründet werden, wie sie waren. Deine Kinder sollen dir wieder ins Leben gebracht werden und deine Boten (Šgandās) in deiner Škīnā als Wächter (Hüter) dienen. Dein Thron soll fest aufgerichtet werden, wie er war, und du sollst in deiner Škīnā ‚König' genannt werden."

Nṣab ermahnt seinen Vater Jōšamīn dann (37): „(Nimm an) Sanftmut (*nihuta*) und sei ohne Widerspenstigkeit (*mriduta*)."

Diese Rehabilitation des Jōšamīn begegnet auch in GR XV 15, wo „der Auserwählte, Reine" (hier Hibil-Jāwar) den Jōšamīn belehrt, festigt und erleuchtet durch Kušṭā, Pihtā und Mambūhā, also durch eine Taufe, wie es in XV 3 erst am großen Gerichtstag erfolgen soll, zusammen mit Ptahil und Abaṯur. Hierher gehört offensichtlich ein Stück aus der Oxforder Liedersammlung, Buch III Lied 5 (Lit. 255, 1—5 = CP 237: 190ff.); der „Auserwählte, Reine" wird vom Leben gesandt (vgl. GR XV 15: 342/355f.):

Geh, bringe Glanz dem Jōšamīn
und setze sein Herz auf die Stütze.
Sage ihm, daß er sich nicht ängstige,
und offenbare ihm, daß er hier aufgerichtet werden soll.
Belehre ihn, damit sein Herz sich beruhige,
und festige ihn, damit sein Sinn erleuchtet werde.
Kose und liebkose und segne ihn
und zeige ihm den Glanz deiner Gestalt (oder: deines Abbildes).

Den Glanz deiner Gestalt zeige ihm
und sage ihm, daß der Sanfte, Demütige nicht erniedrigt wird
und daß wir seine Uṯras erleuchten werden

Man vgl. ferner Lit. 261,8 (ib. 15 = CP 250: 206ff.) = J 273,8f.: „Kušṭā reichte dir das Große (Leben), nun entferne das Aufbrausen (*paura*) aus deinem Sinn.“

Das letzte Kap. (37—40/40—42) bringt eine zweite Klage des Jōšamīn, die sich stilistisch mit der Klage Hibils bzw. des „weißen Adlers“ aus Kap. 73 (262f./235f.) und der des Pfaus in Kap. 75 (271ff./240f.) berührt. Als Ursache des Unglückes wird hier das „Gerede der Frauen (Wolken)“ bezeichnet. Ferner wird vom Haß des großen Nbaṭ und seiner Mutter Šarraṯ wider ihn erzählt. Jōšamīn bezeichnet sich selbst als „König an der Spitze der Lichtwelten“, „sanft und bescheiden“, „recht und ordentlich“, „Vollkommener“, „Hervorragender unter den Uṯras“, demgegenüber man ihn zum „Empörer“ (*mrida*)[1], zum „Herrn des Fehlerhaften“ (*maria husrana*), „Mißmutigen“ (*nsisa*)[2], „Herrn (Urheber) des Aufruhrs (*maria qiria*)[3], zum „Achten“ (*tmanaia*)[4] gemacht und an das „Ende der (Licht-) Welten“, in den Fußblock gesetzt. Als sein besonderer Frevel wird seine verräterische Zunge oder die „Untreue (?) seines Mundes“ (*aqara ḏpuma*)[5] genannt (39,8ff./42,6f. 9f.). Auch hier wird festgehalten (38,2/41,2f.):

ahribtinun lalmai hurba miṭiḥ lškintai	Ich habe meine Welten verwüstet, (nun) ist Verwüstung in meine Škīnā gekommen.

Der Text hängt also mit dem vorhergehenden Kapitel zusammen, wenn er auch ebenfalls keine näheren Angaben über Einzelheiten macht und einige neue Formulierungen aufweist. In beiden Stücken ist aber sehr deutlich spürbar, wie man die Gestalt des Jōšamīn irgendwie zum Typ des widerspruchsvollen und aufsässigen Wesens macht, das schließlich doch noch der Vergebung teilhaftig wird.

Wie erwähnt, hängt mit den Jōšamīn-Texten auch J 75 (270,12ff./240,6ff.), das Stück vom „rebellischen Pfauen (*ṭausa*)“ zusammen,

---

[1] Term. techn. der bösen Mächte („Rebellen“) und abgefallenen Uṯras (Lichtwesen). Vgl. Prol. S. 180 mit Anm. 4 u. S. 198.

[2] Vgl. Lidzbarski z. St. (jüd.-aram. s. Levy II, 595a). Drower-Macuch, Dict. 302b.

[3] Lidzbarski: „Urheber des Widerstandes“. Vgl. Drower-Macuch, Dict. 412a (s. v. *qiria*).

[4] Vgl. dazu Lidzbarski S. XXIV. Ich neige dazu, diese Aussage im Zusammenhang mit der Vorstellung von J.s Aufenthalt am Ende der Lichtwelten, unterhalb der Wasserbäche, zu sehen: als Ort oberhalb der Planetensphäre. Vgl. unten S. 112 über Kimṣā und D. Maṣb. Z. 94f. (J.s Reich zwischen Licht und Finsternis!).

[5] Vgl. Lidzbarski z. St.; GL 60,4 (484,18). Drower-Macuch, Dict. 33b (s. v. *aqara* 1: „treachery, faithlessness“).

eine offenbar aus jezīdischen Kreisen stammende Reminiszenz[1], die jedoch mit der Jōšamīngestalt verknüpft worden ist. Man vergleiche folgende Aussagen daraus: (271, 1f./240, 9f.):

'l kimṣa autbun	An das Kimṣā (Ende? die Zwischenwelt?)[2] hat es[3] (das Leben) mich gesetzt,
ušauiun naṭar kimṣa alma ḏtibil baṭla	es hat mich zum Wächter (Hüter) des Kimsā (Endes? der Zwischenwelt?) gemacht, bis die Tibil vergeht.

J c. 62 und GR XV 16 ist Jōšamīn über die Tibil eingesetzt (s. o. S. 105) bzw. „Hüter des Hauses" (zit. unten S. 118). Der Begriff *kimṣa* ist allerdings bis jetzt noch nicht restlos aufgeklärt; hier ist

---

[1] Vgl. G. Furlani, SMSR XXI, 1948, S. 58ff.; Ist. Lomb. di sc. e lett., Vol. 89, 1956, S. 80ff.; bereits Pedersen, Bidrag S. 156; ferner meine Prol. S. 221 Anm. 5.

[2] Zu *kimṣa* vgl. Lidzbarski, Johannesbuch S. 66 Anm. 2, der die Übersetzung mit „Ende" verwirft. Furlani a.a.O. S. 84 bemerkt jedoch „pero suppongo che traducendolo con confine non si sbagli molto". Wie wir gesehen haben, sitzt J. tatsächlich am „Ende der (Licht-)Welten" (vgl. 272, 1f. *bidnab alma*) und nach DMaṣb. Z. 94f. in der „Mittelwelt, zwischen Licht und Finsternis" (*alma miṣaia ḏbinia nhura uhšuka*), die hier offenbar mit der „Äthererde" identisch ist (Z. 97; vgl. oben S. 102!). Damit scheint übereinzustimmen, daß Jōšamīn dakjā als Teil des kosmischen Körpers (*'ṣṭuna*) die Basis (*sadana*) repräsentiert (so ARZ Z. 30; S. 57). — R. Macuch teilte mir auf meine Anfrage hin am 28.12.59 mit, daß das Wort verschiedene Bedeutungen hat, „im allgemeinen scheint es aber dem gnostischen *pléroma* zu entsprechen, vgl. Gy 239, 2"; der Ausdruck *kimṣa ḏ-abagada* (Par. Diw. 268) bedeute eher „das ganze Alphabet" als „das Ende des Alphabets"; an einigen Stellen kann es „Substanz" sein. Lady Drower, CP S. 119 Anm. 2 gibt als Bedeutungen an: „formation, materialisation, taking shape, consummation (< *KMṢ*)"; *kimṣa ṭaba* „good Consummation, Good Goal" (ib. 158f.: St. 175); ŠTŠ S. 19 Anm. 3; ATŠ S. 117 Anm. 8: „treasure house, hidden treasure (*KMS*), ‚womb', consummation". Lady Drower schrieb mir am 2.3.1961, daß das Wort im Masiqtāritual (*alma rišaia zoṭa*) „the ecclesiastical meaning" von „the formation of the spiritual body, limbs, organs, etc." hat. Vgl. ARZ 313 (S. 77 mit Anm. 6; *kimṣia taqnia* „confirms the formations"), 333 (S. 79: „Du hast aufgerichtet für die Seele sieben Ambosse [des] Pihta im *kimṣa*"), 335 (ib.: „die Augen des Herzens leuchten im Geheimen und erleuchten die *kimṣia*"), 342 (S. 80: „die vorderste, erste Gestalt des reinen *kimṣa*"), 365 (S. 82 „Wenn du das Spülwasser, *halalta*, trinkst, frohlockt das reine *kimṣa* an seiner Stelle"), 433 (S. 88: Der Mārā ḏRabūṭā richtete das Duḳrānā im reinen *kimṣa* auf). Neben dieser kultischen Bedeutung, belegt aber ARR Z. 7 auch die Bedeutung „Ende": Hibil bringt die Textrolle (ARR) von der Lichtwelt zur Tibil und setzt Wächter über sie bis „an das Ende der Welten" (*alma ḏlkimṣat almia*). Lady Drower glossiert hierzu (S. 1 Anm. 6): „the consummation of the worlds = the end of worlds". GR X schafft der Demiurg Ptahil mit Hilfe einer „Formung", die „der Zweite geformt" (*kimṣa ḏkmaṣ tiniana* 240, 22), die Welt (s. u. S. 152f.). Sollte das mit Jōšamīn zusammenhängen? Der Begriff hat also mehrere Bedeutungen angenommen. Vgl. jetzt Drower-Macuch, Dict. 213: „etym. doubtful . . . A word of cosmical significence with doubtful meaning . . . orig. meaning prob. with *KMṢ*: solidification, materialisation, formation; end, completion, consummation (?)." Als „Pleroma" i. S. Macuchs könnte es im ATŠ wiederholt wiedergegeben werden: I §§ 20. 24. 221; II §§ 96 (der Jordan des Kimṣā). 89; auch CP St. 240 u. 412. Jedenfalls ist es auch Ort Jōšamīns.

[3] Auch Furlani, a.a.O. S. 85 faßt daß „Leben" (Pl.) als Subjekt auf (vgl. 271, 4f./240, 13f.

es offensichtlich eine Bezeichnung für irgendeine bestimmte, ungünstige Station oder Welt des Kosmos. Vermutlich ist damit die Region „unterhalb der Wasserbäche“, die Grenze des Pleromas („Ende“, so Furlani, vgl. Lidzbarski) oder die „Mittelwelt“ zwischen Licht und Finsternis, in der Jōšamīn nach DMaṣb. Z. 94f., wohnt, gemeint.

ana ṭausa akšilun hiia abahatai . . .	Mich, den Pfauen, hat das Leben, mein Vater, straucheln lassen . . .
libai bplugta qam uriuianai 'takšal (271,4—7)	Mein Herz geriet in Zwietracht . . . und meine Gedanken[1] gerieten ins Wanken. (240,13—17).

Es folgen Unschuldsbeteuerungen und Klagen (s. o.); „è un tentativo di captatio benevolentia“[2]. Dann kommt (272,10ff./241,2ff.):

uai 'lai ṭausa ḏskultai napša mn ṭabuta ušuprḫ giṭlḫ umalalḫ[3] *ḏpumḫ sakruia urabut ruhḫ sakarthḫ uailak . . . umalalia ḏpumḫ ašpluia*	Wehe mir, Pfau, dessen Torheit größer ist als seine Tugend („Güte“), den seine Schönheit zugrunde gerichtet hat und die Worte seines Mundes und sein Hochmut des Geistes[4] gehemmt haben. Wehe dir . . ., den die Worte des Mundes erniedrigt haben.

(Die Schönheit spielt beim jezīdischen Melek Tā'ūs eine verhängnisvolle Rolle, ebenso der Hochmut, vgl. Furlani z. St.)

alma ḏlahuit mkika . . .	Warum war ich nicht unterwürfig . . .?
alma lahuit hakima . . . minai qdima ḏkulhun mardia . . .	Warum war ich nicht weise . . .? (mehr als ich), der erste der Rebellen[5] . . .
alma ḏlahuit kušṭana ḏlaiit pumai kadba . . .	Warum war nicht wahrgaftig, daß mein Mund ohne Lüge war?
alma ḏlahuit atriṣa	Warum war ich nicht aufrichtig . . .?

Als Vorbild eines unterwürfigen Engels wird dabei Hibil genannt.

ṭausa ḏla 'makak bra mrida qruia (273,3f.)	Den Pfauen, der sich nicht unterwerfen wollte, nannte er (der Vater) einen widerspenstigen (rebellischen) Sohn.

Der Vater verzeiht ihm und schreibt ihm einen „Brief der Kušṭā“:

kušṭa pšaṭlak rbia abrḫ lpaura mn 'uṣrak (273,8f)	Kušṭā reichte dir das Große (Leben), entferne das Aufbrausen aus deinem Sinne (vgl. Lit. 261,8; s. o. S. 111).

Daß hinter dem Pfau Jōšamīn steckt, hat schon Lidzbarski vermutet und wird von Furlani ebenfalls angenommen[6]. Tatsächlich wird jetzt in ATŠ II 7, § 418 von „Jōšamīn, dem Pfau“ (*iušamin*

[1] Vgl. Nöldeke, Gramm. S. 137.
[2] Furlani, a.a.O. S. 98.
[3] Vgl. Lidzbarski z. St. (für *malalia*)
[4] Vgl. die Parallele GR III: 94,10 (99,5): *ašniat ruhḫ brabuta* „sie veränderte ihren Geist in Hochmut“ (von Rūhā).
[5] Vgl. oben S. 111 Anm. 1.
[6] A.a.O. S. 99 („assomiglia più che agli altri Jušamin“).

tauṣa) gesprochen (104,10 v. u./286,7); er gilt hierbei als unachtsamer Priester in der Lichtwelt.

Furlani hat nun auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht, daß die jezīdīsche Vorstellung vom Melek Tā'ūs überhaupt auf die mandäischen „rebellischen Uṯras" von Einfluß gewesen ist. Dieser Einfluß würde in unserem Falle sehr gut die unterschiedliche Rolle des Jōšamīn in den vorliegenden Texten erklären[1]. Der in den ältesten Texten nur schwach ausgebildete Zug von der Hybris und Selbständigkeit des Jōšamīn (bzw. des Zweiten Lebens), diente der Anknüpfung für fremde Spekulationen. Auffällig ist dabei, daß in den behandelten Quellen weder die Weltschöpfung noch die Schöpfung einer besonderen Welt erwähnt wird; letzteres wird nur vorausgesetzt: es ist die „Äthererde (vgl. GR III). Daher ist auch keine Rede von Abaṯur und Ptahil, den zwei sonst mit Jōšamīn eng verbundenen Gestalten. Diese Tatsachen bestärken den Eindruck von der jüngeren Entstehung dieser J-Stücke von Jōšamīn, natürlich unter Verwendung älterer Motive und Wendungen. Daß sich aber diese Ausgestaltungen an Jōšamīn, nicht an das Zweite Leben — das in den betreffenden J-Texten von ihm unterschieden wird — anknüpfen, beweist m. E., daß beide wohl gleichgesetzt worden sind — nämlich Jōšamīn als ein altes Erbgut aus dem syrischen „Heidentum, dem das Odium der Fremde noch anhaftet, und das „Zweite (oder: andere) Leben" als der ersten Emanation des (Ersten) Lebens, seiner ersten nach außen gehenden Wirkung (die zur Fehlwirkung wird) —, aber keine ursprüngliche Einheit gebildet haben. Dafür spricht auch die in GR XV 15 greifbare Überlieferung, die wir jetzt noch betrachten. Hier wird Hibil-Zīwā vom Leben zum „Zweiten", 342,7/356,2) bzw. Jōšamīn gesandt, um ihn zu belehren und zu stärken. Der Text berührt sich mit den „*Kḏ azil bhiria dakia*-Hymnen" in der Oxf. R. III (= CP St. 233—256) bzw. Šḏ Q III: S. 20ff. (71ff.); der „Auserwählte, Reine" ist hier Hibil[2]; vgl. oben S. 110!

[1] Weiteres Eingehen darauf erübrigt sich meinerseits, da Prof. Furlani eine entsprechende Arbeit in Aussicht gestellt hat (a.a.O.). Vgl. vorläufig, außer den genannten Aufsätzen, die Quellensammlung des gleichen Gelehrten: Testi religiosi dei Yezidi, Bologna 1930, und Religione dei Yezidi, ib. 1932. Die Gotteslehre der Jeziden ist von dem Dualismus zwischen Gott und dem Melek Ṭā'ūs beherrscht; ersterer ist zwar der Weltschöpfer, aber letzterer ist das „tätige, ausführende Organ des göttlichen Willens" (so Th. Menzel, EI = HI 808). „Melek Ṭā'ūs ist das alter ego Gottes und ist die handelnd in Erscheinung tretende Wesenheit Gottes" (ib.). Vgl. das „Zweite Leben" der Mandäer. „Melek Ṭā'ūs ist ein guter Gott." „Shaitān = Melek Ṭā'ūs gilt für einen in Ungnade gefallenen Engel, der nach der Legende von Gott infolge seiner Reue wieder in Gnade aufgenommen worden ist bzw. wieder aufgenommen werden wird" (ib.). Über eventuelle Kontakte zwischen Mandäern und Jezidis s. unsere Bemerkungen und Hinweise in Prol. S. 221 Anm. 2.

[2] In ATŠ I, § 244, wird diese Figur mit Šišlam-Rabbā gleichgesetzt; dieser spielt aber nur in jungen Texten eine Rolle.

aprišḫ 'l iardna rba ḏhiia	Belehre ihn über den großen Jordan des Lebens,
ḏminḫ zakuta nsib	aus dem er sich Sieghaftigkeit (= Reinheit) holte.

Falls hier nicht auf die ‚Rehabilitationstaufe‘ (*zakuta*) angespielt ist (s. 343/357), muß an die Rolle des Jordan beim Schöpfungswerk des „Zweiten Lebens“ in GR III und XIV erinnert werden.

šaliṭṭak bqala rba ḏhiia	Ich verlieh dir Herrschermacht[1] durch die große Stimme des Lebens,
ḏminḫ zakuta nsibt	von der du Sieghaftigkeit erhieltest.
šaliṭṭak bpihta ukušṭa umambuga	Ich verlieh dir Herrschermacht durch Pihtā, Kušṭā und Mambūgā,
riša ḏkulḫ šurbta (343,2—4)	du Haupt des ganzen Stammes. (357,4—7)

Es folgt auf die Frage nach der Entstehung von „Mangel und Fehl“, die schon erwähnte Stelle, an der von den vier Schöpfungen die Rede ist (s. o. S. 50f.). Die ersten drei Schöpfungen („Hervorrufungen“) sind ohne „Mangel und Fehl“, aber (343,9—11/357,21—24:

ḫqrita arbiaita	Bei der vierten Schöpfung
ana iušamin huit	bin ich, Jōšamīn, entstanden.
huitibḫ ana iušamin	Bei ihr bin ich, Jōšamīn, entstanden
ḏbgauai hua hasir ubṣir	in (an) mir war (wurde) Mangel und Fehl.

Jōšamīn ist also in diesem Text der „Vierten Schöpfung“ zugeordnet. Bedeutet das, daß er dem „Vierten“ gleichgesetzt ist? Eine rhetorische Phrase liegt kaum vor. Während er bekanntlich sonst als „Zweiter“ oder „Zweites Leben“ fungiert (auch im gleichen Traktat!), wird er, wie auch in J 7, offenbar in unserem Stück vom „Zweiten“ unterschieden. Ist hier eine andere Überlieferung greifbar, die die Gleichsetzung von Jōšamīn und Zweiten (Leben) nicht kennt oder ablehnt? Jōšamīn hat neben seiner Verbindung mit dem „Zweiten“ offenbar eine selbständige Stellung behalten, an die sich dann die (besonders in J) wiedergegebenen Erzählungen bzw. Mythen angeschlossen haben (vermutlich unter jezīdīschem Einfluß). Er gilt ja in den jüngeren Überlieferungen (besonders in den Kommentaren) als unachtsamer Priester. Der Einfluß dieser Auffassung hat offenbar schon in die genannten GR-Texte Eingang gefunden („Mangel und Fehl“ als priesterliche Unreinheit), nämlich im Zuge der ganzen Klerikalisierung der mandäischen Religion[2]. Seine Gleichsetzung mit dem „Vierten“ bzw. der

[1] Vgl. J 19,2f. (26,3f.): „Durch (mit) Herrschermacht, die mir (Jōšamīn) selber zukommt . . ., habe ich das Maß der Könige (Var. Engel) festgesetzt.“

[2] Vgl. Kult § 4. Dasselbe wird ja auch von Abaṭur, Krūn und Qin in ATŠ behauptet. Den Zusammenhang von „Mangel und Fehl“ (*hsir ubṣir*) und rituelle Unreinheit belegt ein Vergleich von ARR 597f. (S. 47) mit ARZ 436 (S. 88), wo Jōkašar-Kana den J. von seinen „Schlägen“ (*mihiata*; Term. techn. für rituelle Unreinheit) heilen soll.

„vierten Schöpfung" ist dann wohl auf das Konto solcher jüngerer Auffassungen zu setzen, die Jōšamīn dem schlechten Demiurgen gleichsetzten (wobei die alte Vorstellung, daß vom „Zweiten Leben" alias Jōšamīn die Fehlentwicklung im Pleroma einsetzt, als Anknüpfungspunkt dieser Tendenz zu gelten hat). Eine Funktion als Weltschöpfer — die dem Vierten ja zugehört — wird ihm jedoch nirgends direkt zugeschrieben. In GR XV 16 und J 62 ist Jōšamīn über die Tibil (an Stelle Ptahils!) eingesetzt (s. u. 117): er nimmt also auch hier die Stelle des „Vierten (Lebens)" ein.

Der Gegensatz zu Pṭahil (der hier nicht „Vierter" genannt wird) kommt nun auch in unserem Text stark zum Ausdruck. Als „Königssohn" (*br malkia* 344, 16. 20. 24) tritt er in einer sonst den Boten zukommenden Funktion (vgl. die „Keule lebenden Wassers" und das Erschrecken der Dämonen) auf, um Ptahil, der das Leben erzürnte, zu bestrafen. Die Vergebung des Lebens verhindert das und führt zu Neueinsetzung des Ptahil „in seine eigene Skīnā" durch Hibil, Jōšamīn, Abaṯur und alle Uṯras. Eine Episode aus der Lichtwelt also, die ohne irgendwelche spezielle Bedeutung für die Kosmogonie, Kosmologie oder Soteriologie verläuft: ein Produkt der mandäischenm mythischen Phantasie, die sich immer erneut den angeblichen Vorgängen in ihrer Lichtwelt bemächtigt hat, ältere Motive und Gedanken verwendend, selbst aber nicht zum ältesten Gedankengut gehörig[1]. Probleme des irdischen Gemeinde- und besonders Priesterlebens werden immer stärker mit der alten mythologischen Tradition verbunden.

Das gleiche gilt auch von dem folgenden Stück, in XV 16 (345—353/360—370), in dem das Leben, dreimal der Lichtkönig, Mandā ḏHaijê, Hibil, Jōšamīn, Abaṯur und Ptahil zusammen auftreten. Die Einleitung beginnt mit der Absicht der Uṯras, Mandā ḏHaijê und Jōšamīn zu besuchen, um beide aufzuklären (ein bekanntes Thema in der mand. Literatur):

qum n'zil 'l kip baita ḏiušamin	Auf, wir wollen an den Rand des Hauses des Jōšamīn (= Welt) gehen,
u'l 'bidata ḏhasira abad	und zu den Werken (Riten?), die der Mangelhafte geschaffen (ausgeübt?) hat.

Die Vielzahl der Uṯras, die sich auf den Weg macht, gehört zu der in jüngeren Texten häufig zu beobachtenden Eigenart, die Massenhaftigkeit der himmlischen Wesen zu betonen. Mandā ḏHaijê wird im folgenden für die Mißschöpfung des Jōšamīn verantwortlich gemacht; es werden ihm sogar die in GR III (Lidzb. S. 116f.) den Planeten („Sieben") zugeschriebenen „Freveltaten" zugedacht. Er wird sonst

[1] Offenbar wird hierbei Ptahil ebenfalls schon als ein ungehorsamer Priester in der Lichtwelt aufgefaßt (s. o. S. 103 Anm. 7). Der rechtmäßige Priester muß ein „Königssohn" sein (s. Kult S. 29 mit Anm. 5) wie hier Jōšamīn.

zur Verhütung des Abfalls der zweiten Schöpfung in die Finsternis gesandt (s. u. 213ff.), aber Untaten werden ihm nicht zugeschrieben. Dieser Zug in unserem Text erinnert an J 8. 9 (Streit mit Jōšamīn, s. o. S. 109f.). 346,9—13 (361,17—20):

'l mahu qralak malka ḏnhura	Wozu hat der Lichtkönig dich geschaffen
umalka baiar šauiak	und zum König im Äther gemacht
ḏlamasgit lbit iušamin	wo du nicht zum Hause des Jōšamīns gehst
ulamtaqnatlin l'bidatḫ mn riš briš nihuia	und seine Werke (Riten) in vollkommener Weise herrichtest?
ḏ iada iušamin	Jōšamīn soll wissen,
ḏhaila ḏhiia npiš mn haila baṭla	daß des Lebens Kraft größer ist als seine nichtige Kraft.

Mandā ḏHaijê begibt sich selbst zum Hause des Jōšamīn, nachdem er vorher Hibil schicken wollte; wir haben beide ja schon als „Besucher“ des Jōšamīn erwähnt. Aus dem Besuch geht hervor, daß die Planeten neben Abaṯur und Ptahil zum Hause des Jōšamīn gehören: es ist das irdische „Haus“, die Welt. Denn Jōšamīn ist statt des gefesselten Ptahil zum „Hüter (Wächter) des Hauses“, d. h. der Welt, berufen worden. Ptahil spricht 348,19ff. (364,15ff.):

kḏ ana b'sura iadibna iušamin naṭar baita šauiuia	Da ich in der Fessel sitze, machten sie (oder: machte es, das Leben) Jōšamīn zum Hüter des Hauses.
autbuia 'l 'bidata ḏana šauitbin hasir ubṣir	Sie (oder: es) setzte(n) ihn über die Werke ein, an denen ich Mangel und Fehl übte.

Hier ist es also Ptahil, dem die Fehler der Schöpfung zugeschrieben werden, so wie es offensichtlich die älteste Auffassung gewesen ist (s. Abschnitt II). Jōšamīn ist also hier nur Erbe der fehlerhaften Werke; daß damit nicht „Riten“ gemeint sein können, ergibt m. E. klar der Zusammenhang (davon kann erst eine sekundäre Interpretation sprechen). Jōšamīns scharfe Reaktion auf die angeführte Rede des Ptahil ist allerdings schlecht motiviert; offenbar soll sie in der Eifersucht liegen (der eigentliche Herr des Hauses ist Ptahil!). Es besteht also, wie der Text sagt, „Mangelhaftes“ (*hasirta* 350,4/366,18) zwischen den beiden. Jōšamīn fesselt Ptahil erneut (oder stärker?), was dem Leben Anlaß gibt, einzuschreiten. Mandā ḏHaijê erhält den Auftrag, Ptahil zu entfesseln, dem sich auch Jōšamīn beugt. Hibil gelingt es schließlich, die beiden zu beruhigen (350—352/366—369). Jōšamīn erhält neben Mandā ḏHaijê an der „Mündung des Fraš-(Euphrat-)Zīwā“ (!)[1] einen Thron. Er wird außerdem aufgefordert, dem Hibil keine Überheblichkeit ihm gegenüber vorzuwerfen: das ist der Sinn des letzten Absatzes, der in einer Inthronisation Hibils

[1] Über diesen sekundären jüngeren Begriff s. Prol. S. 65. 217f. und Kult § 8 S. 73f.

endet (Sondergut). Offenbar ist hier der „Urstreit" zwischen Mandā ḏHaijê und Jōšamīn, den wir in J c. 8. 9 fanden, auch auf Hibil übertragen worden; Hibil wechselt ja öfters mit Mandā ḏHaijê (s. u. S. 333ff.). Der Text, eine ziemlich schwache Komposition, enthält außer einer Rehabilitation des Jōšamīn (siehe die Aussagen über ihn S. 352 bzw. 369)[1], auch eine Rechtfertigung des Demiurgen (s. 351, 2ff.: „Hütet euch, Ptahil zu fluchen . . ."), eine, wie wir sehen werden, spätere Entwicklung in der mandäischen Weltauffassung. Jōšamīns Stellung als „Herr des Hauses" findet sich auch in J 62 (235/216):

atiuia liušamin uautbuia 'l tibil uamarlḫ
ahbalan bnak ḏnihidrun btibil unaurunḫ lahzin alma ḏnišauia unitaqin šurbata ḏanat mnata tisab

Sie brachten dann Jōšamīn, setzten ihn über die Tibil (ein) und sprachen zu ihm: „Gib uns deine Söhne, damit sie in der Tibil umherkreisen und diese Welt erleuchten. Wir wollen Stämme schaffen und gründen, an denen du deinen Anteil nehmen sollst.

(Es folgt die Installierung von Šamiš, Zihrūn (?), Sin, Libat, Bēl Kēwān, Nirīg; es fehlt Nbū.)

. . . ušaulḫ spinta uatiuia lhawa ṣṭartia umnata iahblḫ ušauiuia mqablana ḏtibil qabluia bnḫ ḏiušamin tmanan šnia haizak laṣbu bnḫ ḏiušamin atunun 'l šibiahia kul had had bqabalta qabluia (235,13—236,3)

. . . sie bauten ihm ein Schiff, brachten Hawwā die Kleine[2] und gewährten ihr Anteil (an ihr?) und machten ihn (J.) zum Übernehmer (= Herr)[3] der Tibil. Die Söhne des Jōšamīn übernahmen diese dann auf 80 Jahre, hernach wollten die Söhne des Jōšamīn nicht mehr, da brachten sie die Planeten („Sieben"!), von denen ein jeder sie einzeln übernahm.

Die „Söhne des Jōšamīn" sind nach dieser Stelle also die Wandelsterne, werden jedoch dann von den „Sieben" (Šibiahê) unterschieden, was auf einer undurchsichtigen Vorstellung beruht und vielleicht nur eine Glosse eines überklugen Abschreibers ist, der Anstoß an der hier vorliegenden Überlieferung von den Söhnen Jōšamīns als Planeten nahm[4]. Wir werden später sehen, daß hier tatsächlich Jōšamīn an die Stelle des Ptahil getreten ist[5]. Für diese Auffassung, eine offen-

[1] „Geschicktester unter den Uṯras, seiner Brüder, und der Ordner aller Lichtwelten" (369,29f.: *kširun ḏ'utria ahḫ umtaqnanun ḏalmia ḏnhura* 352,13f.). Vgl. dazu oben S. 105 Anm. 1 (J 220,7—14).

[2] Wer damit gemeint ist, bleibt unklar. Die irdische im Gegensatz zur „Großen", himmlischen Eva? Solche Figuren tauchen in den jüngeren Texten häufig auf.

[3] Vgl. Lidzbarski z. St.; Hinweis auf Sf. Malw. 195ff. *mqablana* = *maria*. Drower-Macuch, Dict. 277b ("one to bring forward, precursor, sponsor, receiver").

[4] Offenbar ist in diesem jüngeren Text nicht mehr die Identität von Šibiahê (sieben Planeten) und den (Götter-)Namen dieser Sterne verstanden bzw. festgehalten worden.

[5] Ptahil behält im gleichen Stück die Funktion des „Verdichtens"; er schaufelt die Erde Tibil zusammen, aber die anderen Himmelsboten sind mitbeteiligt bei dieser Weltschaffung. Vgl. unten S. 210f.

sichtliche sekundäre Verschiebung, zeugen also GR XV 15. 16 und J 62. Es ist anzunehmen, daß dazu auch die Kap. 3—10 in J gehören, sicher auch Kap. 75 (Ṭausā ist „Wächter, Hüter“ des Kimṣā, bis die Tibil vergeht, s. o. S. 112f.).

Wenn wir das vorgelegte und besprochene Material über Jōšamīn zusammenfassen, so können wir folgende drei Gruppen bzw. Stadien unterscheiden:

1. Jōšamīn als „Zweites“ (Leben), verbunden mit Abaṯur und Ptahil. Er ist hier Beginn der Fehlentwicklung, die schließlich zur Kosmogonie führt; als eigentliche Initiatoren gelten seine Söhne (Uṯras), die ihn zur Beteiligung an der Schöpfung verführen. Hierher gehören: GR III, XIV, XV 2. 3, teilweise 15, GL III, 14; einige Stellen, die Jōšamīn in einem mehr oder weniger guten Licht erscheinen lassen. Er sitzt nach GR XIV, XV 8, Lit. 16 und 143 an den „Wasserbächen“, den Grenzwassern der Lichtwelt, außerhalb des eigentlichen Pleromas (s. o. S. 104)[1]. Diese Gestalt der Tradition dürfte die älteste sein; sie zeigt Jōšamīn als Umschreibung des Zweiten Lebens und findet sich schon im GL.

2. Jōšamīn als Weltherrscher bzw. „Hüter der Tibil“, an Stelle des gefesselten Ptahil: greifbar in GR XV 16, J 62 und 75 (?). Diese Vorstellung entspricht offenbar dem Versuch, die Lücke, die durch den Mythos vom gebundenen Ptahil (Weltschöpfer) entstanden ist, zu schließen, und knüpft an die Stellung des Jōšamīn als „Zweites Leben“ und damit als Beginn der Fehlentwicklung an. Vielleicht schimmert hier auch die ursprünglich vormandäische Bedeutung des Jōšamīn als „Jō(jau) = Baʿal (Herr) des Himmels“ durch (s. u.). Jōšamīn wird ja auch in Zusammenhang mit den Planeten gebracht; sie gelten als seine „Söhne“ (vgl. dazu unten S. 139ff.). Die Gleichsetzung mit dem „Vierten“ (Leben) geht auf diesen Gedankenkreis zurück.

3. Jōšamīn als „rebellischer Uṯra“ (Furlani), vor allem aus J 3—10 und 75 ersichtlich. Hier ist offenbar, wie G. Furlani gezeigt hat, jezīdischer Einfluß wirksam gewesen, der an die ältere Zwitterstellung des Jōšamīn als „Zweites Leben“ und „Hüter der Tibil“ anknüpft, dabei aber zur Ausbildung ganz neuer Züge führte (21 Söhne, Streit u. a.), besonders zu der Auffassung des Jōšamīn als Urbild eines fahrlässigen Priesters, an dem „Mangel und Fehl“ ist (Tendenz der Klerikalisierung)[2]. Die älteren Motive, die mit der Gestalt des Jōšamīn

[1] Vgl. dazu noch DMaṣb. Z. 94f. (S. 38), wo Jōšamīn in der „Mittelwelt“ haust. Nach unserer Vermutung ist damit zugleich der dunkle Begriff Kimṣā in Verbindung zu bringen; s. o. S. 112 Anm. 2.

[2] Wir greifen hier den soziologischen Wurzelboden einer dieser mythologischen Ausgestaltungen: es ist das Verständnis des ungehorsamen und „unreinen“ Priesters, der als eine Art „verlorener Sohn“ (Hinweis von Prof. Morenz) behandelt wird.

verbunden waren, erhalten hierbei eine neue und einseitige Ausgestaltung; besonders hinsichtlich des Hybrischarakters und Ungehorsams. Alte Termini und Formulierungen geraten in das Licht der ritualistischen Priesterterminologie (so z.B. „Mangel", „Fehl", „Werke" = Riten, „schaffen" = ausüben, „planen", Šgandā = Diakon, u. a.)[1]. Die Rehabilitation, die offenbar bereits in den älteren Traditionen vorhanden, jedoch auf die Endzeit begrenzt war (s.u. II c, vgl. GR XV 3), wird jetzt zu einer besonderen Gattung ausgebaut: die Klage des Jōšamīn und die Vergebung des Lebens (oder Lichtkönigs), wobei ein (alter) Gegensatz zwischen Mandā ḏHaijê und Jōšamīn hervorgehoben wird (vgl. dazu die Rolle des Mandā ḏHaijê im Zusammenhang mit dem Wirken der zweiten Schöpfung, s. u. III c und IV). Abaṯur und Ptahil sowie die ganze Kosmogonie spielen in diesen Texten keine Rolle, wenn auch gewisse Formulierungen letztere im Hintergrund vermuten lassen (vgl. J 4).

Das dritte Stadium der Jōšamīn-Überlieferung führt zur völligen Loslösung des Jōšamīn von der Figur des „Zweiten Lebens", ein Tatbestand, der offenbar ältere Wurzeln hat, da Jōšamīn eine ursprünglich selbständige Gestalt aus dem syrischen „Heidentum" war, die von der mandäischen (naṣōräischen) Literatur zur Ausgestaltung des „Zweiten (anderen) Lebens", des „Lebens, das aus dem Leben ward", verwendet worden war, wobei vermutlich die Ersetzung von Ba'al durch Jw (*jo, jau*) auf Kosten des jüdischen Substrates der mandäischen Religion zu setzen ist[2]. Näheres über das vormandäische Stadium dieser Gestalt läßt sich aus der mandäischen Literatur nicht ermitteln, abgesehen was wir von einer solchen Figur wie Ba'alšamêm, Ba'alšamīn („Herr des Himmels") wissen[3]. Dem gnostischen Grundgedanken gemäß wurde der Hoch- oder Himmelsgott des syrischen

---

[1] Diese Beobachtung läßt sich auch bei der Untersuchung der hierarchischen Bezeichnungen machen, s. Kult S. 24ff. Der „reine Jōšamīn" (*J. dakia*) ist der von seinen Fehlern rituell gereinigte Priester, der als himmlisches Abbild aufgefaßt ist (vgl. den gleichen Tatbestand bei Abaṯur unten S. 138).

[2] Vgl. dazu Prol. S. 60f. und Kult § 34,5 S. 380ff., bes. S. 381 Anm. 3.

[3] Vgl. dazu Fr. Cumont, Oriental. Religionen S. 150ff. S. 296 Anm. 69—70; R. Dussaud, Les religions ... des phéniciens et des syriens (MANA, Bd. II, Paris 1949), S. 360ff.; bes. O. Eißfeld, Ba'alšamēm und Jahwe, ZAW 57 (N.F. 16), 1939, S. 1—31, spez. S. 13 mit Anm. 3 (Nachleben der alten kanaan.-syrischen Himmelsgottheit in gnostischen Systemen, so bei Basilides nach Hieronymus, Brief 75 an Theodora, PL 22, Sp. 687: Balsamus); Wörterbuch der Mythologie, hg. von W. Haussig, Stuttgart (Klett), Bd. 1, Lfg. 2, S. 229. 273 u. 429f. Die nicht an politische Größen gebundene Stellung als Herr des Universums trug zu seiner weiten Verbreitung und Wanderung bei. In Haurān war Si' seine Hauptkultstätte. Seine Verehrung erstreckt sich über den Zeitraum vom Ende des 2. Jtsd.s bis in die Mitte des 1. Jh.s n. Chr. Daß in den Kap. 3—9 des Johannesbuches Reminiszenzen an dieses alte Substrat stecken (der kriegerische Geist u. ä.), bleibt nur Vermutung und wird sich kaum verifizieren lassen.

Pantheons zur Bezeichnung der untergeordneten, hybriden zweiten Gottheit verwendet, überhöht vom mandäischen Agnostos Theos, dem „Leben“[1].

Ib) *Abaṯur und das „Dritte Leben“*

Das „Dritte Leben“ oder „der Dritte“ wird an wenigen Stellen mit Abaṯur bezeichnet[2]. Daneben taucht in der gleichen Funktion Bhaq-Zīwā auf (von *bhq* „weiß sein, glänzen, leuchten“). Das dritte Stadium der Entwicklung des Pleromas ist aus dem „Zweiten Leben“ hervorgegangen bzw. gehört zu seiner Schöpfung (Uṯras), und leitet über zur vierten Schöpfung, die mit Ptahil identifiziert wird. Trotz grundsätzlicher Einheitlichkeit in der Funktion der dritten Schöpfung sind die einzelnen Ausführungen dazu unterschiedlich und zeigen uns wieder, daß wir es mit verschiedenen Schichten bzw. Traditionen zu tun haben. Außerdem gilt es der Gestalt Abaṯurs in seinem Amt als „Waagemann“ (*muzania*) nachzugehen. Das Dritte Leben als solches tritt nur an vier Stellen im Ginzā, und zwar nur in einer formelhaften Wendung auf (R V 4, XIII, L I, 1): das lehrt deutlich seine geringe Rolle und wohl auch seine spätere Entstehung, wie wir noch sehen werden. In GR III kommt Abaṯur (außer einer sekundären Einschaltung) und das Dritte Leben nicht vor. Ptahil wird hier von den „Söhnen des Zweiten“ geschaffen (92/93, s. o. S. 98). Darauf tritt plötzlich ein Wesen namens Bhaq-Zīwā auf, das vorher schon einmal kurz erwähnt wird und zu den „Dritten (Dingen)“ gehört. Kbar-Zīwā wird hierbei folgendermaßen von den „Gewaltigen“ belehrt (78,9—12/76,28—33):

amarnalak 'l tiniania	Wir haben dir Bescheid gegeben über die Zweiten (oder: das zweite [Leben]),
nimarlak 'l tlitaiia kḏ ḏhun	(nun) wollen wir dir Bescheid geben über die Dritten (oder: das dritte [Leben]), wie sie waren (wurden, entstanden?):
qašiša bhaq ziwa	Bhaq-Zīwā ist älter
mn ruha kḏ ḏhuat	als Rūhā, wie sie war (wurde?).
hašabta ḏ'utria kulhun	Der Gedanke aller Uṯras
qašiša mn qala marda	ist älter als der aufrührerische Ruf.

Diese Stelle gehört zu einem belehrenden Abschnitt des Traktates, der nicht zum ursprünglichen Bestand zu gehören scheint. Einige Seiten weiter heißt es dann (93,11ff./97f.):

bhaq ziwa bar[3] *bnapšḫ*	Bhaq-Zīwā erglänzte (?)[3] in seiner Seele
unapšḫ kḏ rurbia lgaṭ	und hielt sich für einen Gewaltigen

[1] Vgl. dazu Prol. S. 122 und 146f.
[2] Vgl. oben S. 57.
[3] Vgl. Lidzbarski z. St.; vielleicht: „überhob sich“ (*'traurab*); anders GR XIV: 297,17/293,30f.: „er blickte auf seine eigene Welt“.

napšḫ lgaṭ kḏ rurbia	Für einen Gewaltigen hielt er sich
ušipqa lšumḫ ḏabuia qra	und verließ den Namen, den sein Vater gerufen hatte.
uamar aba ḏ'utria ana	Er sprach: „Ich bin Vater der Uṯras
ana hu aba ḏ'utria	Der Uṯras Vater bin ich
ḏšauit škinata l'utria	der ich den Uṯras Škīnās geschaffen habe."
'thašab[1] *lmia tahma*	Er sann über das trübe Wasser
uamar ḏ'qria alma	und sprach: „Ich will eine Welt hervorrufen (schaffen)."
la'timlik	Er ging mit sich zu Rate
ula'da 'l mia tahmia	und kannte das trübe Wasser nicht.
'l mia tahmia la'da	Das trübe Wasser kannte er nicht,
ula'da 'l 'šata 'kilta ḏlahuabia ṣauta	er kannte nicht das verzehrende Feuer, an dem keine Pracht war.
ula'timlik aba ḏ'utria	Der Vater der Uṯras ließ sich nicht beraten[2]
ula'hablun adiauria	und er gewährte ihnen keine Helfer.
qra lptahil 'utra . . .	Er rief (schuf) Ptahil-Uṯra . . .

Bhaq-Zīwā erhält im weiteren Verlauf den Auftrag, eine Welt nach dem Vorbild der „Söhne des Heils" zu schaffen. Er ist also hiernach eigentlicher Initiator der Kosmogonie. Eng zu diesem Stück gehört wieder der entsprechende Text aus GR XIV, der an das oben S. 101 zitierte anknüpft (297,12—20/293,25ff.):

(*kḏ*)[3] *bhaq 'utra qra alma ušauia llnapšiḫ*)[4] *kḏ ahḫ trin lauth (ahun aminṭul ḏ'uṣraihun ḏnapšaihun ḏhusrana hauia minḫ umn luatḫ lahun umn mimrḫ lamar umn mišmḫ*[5] *lašma*	(Als)[3] Bhaq-Uṯra rief hervor (schuf) und machte (für sich) eine Welt, als seine zwei Brüder nicht bei ihm waren; denn ihr Sinn war ihm abhold und sie waren nicht auf seiner Seite und sie redeten nicht nach seiner Rede und hörten nicht nach seinem Gehör.[5]
kḏ[6] *bhaq qra ušauia qam*[7] *bhaq uharba balma hazin lanpiš ularab kḏalmia ḏhiia rbia kḏ harba balma ḏnapšḫ aba ḏ'utria qra lnapšḫ . . .*	Als Bhaq hervorrief (schuf) und machte, trat Bhaq hin und schaute auf diese Welt; sie war nicht weit und groß, wie die Welten des großen Lebens. Als er auf seine eigene Welt schaute, nannte er sich „Vater der Uṯras..."
uhaizak hua brḫ ḏaba ḏ'utria ḏhu aba ḏ'utria qra lnapš ḫuqra librḫ ptahil . . .	Dann entstand (wurde) der Sohn des ‚Vaters der Uṯras', der sich selber „Vater der Uṯras" nannte und er rief seinen Sohn Ptahil . . .

Auch in diesem Stück ist die Identifikation von Bhaq mit Abaṯur gegeben, und zwar auf Grund einer mandäischen Etymologie des Namens „Aba-ṯur" durch „Vater der Uṯras" (Abā ḏUṯrê), die auch Nöldeke, Brandt und Rosenthal etwas verändert als „Vater des Reich-

---

[1] CDr *'hašab*.
[2] Vgl. GR XIV 296,23f. (293,8f.) von Jōšamīn (Vater).
[3] Offenbar del.; vgl. Lidzbarski z. St.
[4] So Leid. (Lidzbarski z. St.).
[5] D *mašmḫ*; Dr *sumḫ* („seinen Namen").
[6] So BCD st. *ukḏ*.
[7] B hat: *arqa šauia uqam*.

tums“ (*ab[a]aṯur*)[1] beibehalten haben, während C. F. Andreas und Lidzbarski, denen ich mich vorläufig anschließe, die iranische Ableitung „der mit der Waage“ (*aβa[γ]tur[a]*) vorzogen[2]. Denn die letztere Bedeutung entspricht der hauptsächlichsten Stellung dieses Lichtwesens (bes. in den eschatologischen Stellen und Texten)[3]. Daraus ergibt sich m. E. offensichtlich, daß die mit Bhaq verbundene Bezeichnung „Vater der Uṯras“ als eine spätere Stufe der kosmogonischen Texte anzusehen ist, die an die Vorstellung vom Dritten Leben-Abaṯur anknüpft[4]. Ferner geht daraus hervor, daß Bhaq selbst ein sekundäres Substitut für Abaṯur ist. Bhaq („er glänzt, er leuchtet“) kommt nur in den genannten Stellen im Ginzā vor; auch in der Lit. nur 142,12 (innerhalb einer Anrufung) bzw. CP St. 77 (S. 85,3 v. u.). Aus DAb. S. 7 ist der dazu interessante Tatbestand zu entnehmen, daß Bhaq einer unter mehreren Namen des Abaṯur ist; es werden aufgezählt: Kanfiêl, Bhaq, Hazazbān, Nṣab, Tauriêl[5], die sieben (?) geheimen Namen Abaṯurs. Wer die beiden Brüder des Bhaq in GR XIV sind, wird übrigens nicht gesagt; 296,12f. (292,30f.) werden die drei „Erstgeborenen“ (Būḵrê) des Zweiten als eine Einheit bezeichnet, während in X: 239,21 (241,15f.) von dem „Erstgeborenen“ (Būḵrā), dem „Zweiten“ und seinen Brüdern als Söhnen des Zweiten die Rede ist. Derartige Aufzählungen und Spekulationen zeichnen die jüngeren Kompilationen und Texte in zunehmendem Maße aus; sie sind bereits in GR XIV und dann in den Kommentaren bemerkbar.

Von den drei Söhnen des Jōšamīn (als Zweites Leben) wird auch GR V 1 gehandelt; einer davon ist Abaṯur. Auffällig ist die mit ihm in diesem Text verbundene „poimandresartige“ Mythe, die im Mandäischen nur hier in diesem Zusammenhang begegnet, offenbar als eine Erklärung, wie Ptahil als Sohn des Abaṯur entstanden ist. Hibil wird 168,1—12 (173,35ff.) vom Leben belehrt:

iušamin tlata bnia qra had minaihun naṯar qina ḏabahatḫ uhad luat abuia daiar uhad hu

„Jōšamīn hat drei Söhne geschaffen (hervorgerufen). Einer von ihnen bewacht das Nest seiner Eltern und einer wohnt bei seinem

---

[1] *aṯur* als stat. absol. zu Uṯra: Nöldeke, Gramm. S. 182 Anm. 3; Brandt, MR S. 51; Rosenthal S. 231.

[2] Siehe Lidzbarski, Joh. S. XXIX, und bereits bei Brandt, Bapt. S. 147. Rud. Macuch hegt allerdings wegen der wirklichen Form und bes. der Aussprache (*aβâθâr*; Drower: *Awāthur*) Zweifel an dieser Etymologie, meint aber, daß das Wort „jedenfalls indoeuropäischen Ursprungs zu sein scheint“ (Brief v. 28.12.1959). Lady Drower, Adam S. 64, erwähnt nur die Andreassche Ableitung. Ebenso jetzt Drower-Macuch, Dict. 2a.

[3] Vgl. die Belege in Prol. S. 124 Anm. 1.

[4] Vgl. auch Brandt, MR S. 51.

[5] Dazu bringt jetzt Widengren, Die Mandäer (Handbuch d. Orientalistik ed. Spuler, Band 8) S. 91f. eine ugaritische Parallele Ṯōr (Šōr)-Ēl, der „bei dem Quell der Flüsse / bei den Strömen der zwei Tiefen wohnt“, ein aiongestaltiger Gott, wie El, der „Vater der Jahre“. Vgl. Lidzbarski, Ephem. III S. 153f.

abatur lalma haka azil ḏanat bgauḫ huit uanpḫ bmia siauia hazia[1] *udmutḫ ubrḫ mn mia siauia miṣṭararlḫ*

Vater und einer, jener Abaṯur, geht in jene Welt, in der du gewesen bist (d. i. die Finsternis). Er sieht sein Gesicht im schwarzen Wasser und sein Abbild (Spiegelbild) und sein Sohn wird aus dem schwarzen Wasser gebildet".

kḏ haizin amar hiia abahatai qam hu abatur upihtḫ lbaba uadiq bmia siauia ubar bšita ʿṣṭararat dmutḫ bmia siauia uptahil ʿṣṭarar usliq lbit miṣria uhu abatur madḫ[2] *praš*[3] *ʿl ptahil*[4] *uamarlḫ abatur lptahil brḫ*

Als das Leben, mein Vater, so sprach, stand Abaṯur auf, öffnete das Tor (der Lichtwelt) und schaute in das schwarze Wasser, und in derselben Stunde wurde sein Abbild im schwarzen Wasser gebildet. Ptahil wurde gebildet und stieg zum Grenzort empor. Abaṯur sah Ptahil prüfend an[5] und sprach zu seinem Sohn Ptahil:

ata ata ptahil anat hu ḏhzit bmia siauia

„Komm, komm Ptahil, du bist es, den ich im schwarzen Wasser geschaut habe.

Die „Trilogie" Jōšamīn, Abaṯur und Ptahil ist das Gerüst, eine Art invariable Komponente, in diesen Texten, wie wir noch weiterhin sehen werden. Um dieses Gerüst gruppieren sich die verschiedenen Gestaltungen. Hier ist es die Vorstellung von dem „Narkissos"- oder „Spiegelungsmotiv", das in Traktat V 1 auch in bezug auf die Finsterniswelt (149,20ff./161 ult.) begegnet (s. o. S. 86), aber sonst nur selten im Mandäischen nachweisbar ist[6]. Es ist außerhalb der mandäischen Gnosis besonders im Poimandresstück des Corpus Hermeticum[7] und anderen gnostischen Lehren häufig anzutreffen[8]. Dieser Tatbestand

---

[1] So besser st. *haza* (Lidzbarski z. St.).

[2] D hat *midḫ*. [3] Dr *prašlḫ*. [4] Dr *lptahil*.

[5] Brandt übersetzte MS S. 185: „Und Abathur kam an dem Ptahil zum Bewußtsein." Wörtlich: „Abaṯur unterschied Ptahil erkennend."

[6] CP St. 414 (S. 316 nach DC 3; Text nicht wiedergegeben): „A counterpart of the Jordan was formed in mirrors"; ib. S. 288 (t. 434,8f.), wird der mystifizierte Hauptzelebrant („Vater") von den Uṯras als „reiner Spiegel" (*naura dakia*) und „Herr (?) herrlicher Spiegel" (*šal(i)ṭun ḏnaura iakria*) bezeichnet. ATŠ II § 190 (87,11f.): Šišlam-Rabbā (hier „König", d. i. Oberpriester) der Uṯras (= Priester) als Spiegel des Vaters (= Lebens): *naura ḏabahata*. Vgl. auch Drower, Adam S. 44 und ŠTŠ 360 (S. 15). Vielfach ist *naura* ein magisches Mittel der Erleuchtung und des Geheimwissens, wie ŠTŠ 111 (S. 5). 352f. (S. 15 = CP St. 306); ARZ 200. 205 (S. 69: der Spiegel aus dem himml. Wasser: „eine Leuchte [*pasimka*], die brennt und alle *uṣria* [Schätze = Sinne] erleuchtet"); auch 216 (S. 70).

[7] C. H. I, 14; bei Reitzenstein, Poimandres, 1905, S. 331f. Vgl. dazu C. H. Kraeling, Anthropos S. 70ff. und Jonas, Gnostic Religion S. 161ff., bes. S. 164 Anm. 16 (die mand. Parallele). Ferner A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Vol. III, Paris 1953, S. 92f.

[8] Barbelognostiker: Apkr. Joh. ed. Till, p. 27,1ff. (vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 160). Ophiten: Iren. I 30,5; Wesen der Archonten n. H. M. Schenke, ThLZ 1958, Sp. 664 mit Anm. 13 = Leipoldt-Schenke, Kopt.-gnost. Schr. S. 73. Sophia Jesu Christi (ed. Till, BG) 91,8—17 (S. 222/23: der Vorvater spiegelt sich, und es entsteht der Vater oder „Mensch"). Titellose Schrift Cod. II Nag-Hammadi (ed. Böhlig-Labib) 148,22 und 151,30. Simon Magus: Hippolyt, Ref. VI 17. Doketen: ib. VIII 8. Valentinus: Iren. I 5,1. Gnostiker des Plotin: Enneades II 9, § 10—12 (Volkmann S. 198ff.). Die bei

ergibt einen ungefähren Terminus a quo für das Buch V 1[1]. In den anderen Schilderungen von der Entstehung des Ptahil ist nur vom „Schaffen“ (Hervorrufen) durch Abaṯur oder die „Söhne des Heils“ die Rede (s. o. S. 121f.). Terminus technicus ist dagegen in V 1 der Begriff *ṣwr*, *ṣrr* ettaf. „gebildet, geformt werden“. Hier greifen wir also eine Sonderüberlieferung, die an die Verbindung von Ptahil und schwarzem Wasser anknüpft. Eine Verbindung, die sich auch anderweitig in der mandäischen Literatur findet; so besonders im Hinblick auf unsere augenblickliche Betrachtung in GR XV 3 (309, 10—15/309,34ff.):

nha uakin napšaikun mia hiia	Sei ruhig, lebendes Wasser, und beruhige dich,
ḏnimarlkun 'l da uda	denn wir wollen über dies und das zu dir sprechen.
nimarlkun 'l husrana	Wir wollen zu dir über den Mangel,
ukariuta ubišuta	das Leid und die Bosheit sprechen,
ḏmn hiia tiniania huat	die vom Zweiten Leben ausgegangen sind.
'l bišuta ḏhuat mn ptahil 'utra	über die Bosheit, die von Ptahil-Uṯra ausgegangen ist,
ḏmn mia siauia sliq	der aus dem schwarzen Wasser emporgestiegen ist.
ptahil[2] *sliq mn mia siauia*	Ptahil stieg aus dem schwarzen Wasser empor,
kulhun 'bidata sainata mhamblata ḏminḫ sliq	(und) alle häßlichen, verderblichen Werke stiegen mit ihm empor.

Der weitere Text ist verderbt; Abaṯur wird genannt, der irgendwie in die Werke Ptahils eingreift[3] und sie entweder vergeblich zu verhindern sucht (s. u. S. 125) oder, daß hier von einem für Ptahil verhängnisvollen Eingriff die Rede ist, wie aus 311,8f. (312,3f.) hervorzugehen scheint.

Der Zusammenhang erinnert an die „jezīdischen“ Jōšamīn-Stücke (s. o. S. 112ff.) und an GR XV 13, wo Ptahil von Abaṯur zur Finsternis hinabgesandt wird (s. gleich). Jōšamīn, Abaṯur und Ptahil sind bis zum Endgericht von der Lichtwelt verdammt und werden erst dann

---

Bousset, a.a.O. S. 204f. nach Windischmann, Zoroastr. Studien, vorgebrachte Auffassung eines Spiegelungsmotivs im mpers. Gayōmart-Mythos erübrigt sich auf Grund der iranischen Rezension des Bundahišn (Gr. Bd. IV 44 = Bd. III 18—23); das von Justi mit „Schweiß“ (x^v*əy*) übersetzte Wort ist x^v*aβ* „Schlaf“ (s. Schaeder, Studien S. 219, 7. 9). Vgl. auch die Erörterungen über den Spiegelungsgedanken bei Jervell, Imago Dei S. 131ff. (spez. zu GR 168/173,35ff. s. ib. S. 142).

[1] Kraeling, a.a.O., hält das mandäische Echo für später als die Poimandrestales.

[2] BCD *kḏ ptahil* („Als Ptahil . . . stiegen alle . . . Werke mit ihm auf“).

[3] Z. 16f. („Weil Abaṯur seine reine Rechte (erhob? nicht reichte? vgl. 306, 18!), daß seine Werke (Riten?) nicht im trüben Wasser sterben . . .“). Vgl. auch unten S. 128f. (aus GR XV 2).

abgeurteilt und mit Hilfe der Taufe gereinigt (311/311). Das Stück ist offenbar an dieser Rehabilitation der Demiurgen interessiert, besonders an der von Ptahil, ein Zug, der, wie wir sehen werden (s. II c), vielfach in den jüngeren Texten auftritt, die eine gewisse positive Einstellung zur Kosmogonie einnehmen und versuchen, die dualistische mit der „monistischen" Konzeption zu versöhnen.

Unser Text gehört auf alle Fälle zu den Berichten, die, wie GR V 1, Ptahils Entstehung und Emporsteigen (Term. techn. *slq mn*) aus dem „schwarzen Wasser" erklären[1]. Daß Abaṯur sein Vater ist, wird jedoch festgehalten (eine allgemeine Aussage, wie sie verstanden wird, zeigen die Stellen aus GR III und XIV). Eine Reminiszenz daran findet man noch in J 2 („Kušṭās Fragen") (8,9ff./14,15ff.):

hza brḫ bmia siauia	Er (Abaṯur) erblickte seinen Sohn im schwarzen Wasser,
hu bškinṯḫ qiriih . . .	da rief er ihn in seine Škīnā . . .
qiriiḫ lptahil brḫ	Er rief seinen Sohn Ptahil
uasqḫ bškinṯḫ autbḫ	und ließ ihn aufsteigen in seine Škīnā (und) in ihr Platz nehmen.

Der Zusammenhang von „Schwarzem Wasser" und Ptahil, ohne daß seine Entstehung daraus erwähnt wird, bringt auch GR XV 13 ein Stück, das sich mit XV 3 berührt; Ptahil klagt in der Finsterniswelt (337,21—23/349f.):

ana mahu ḥṭitilḫ lab abatur	Was habe ich gegen meinen Vater Abaṯur verbrochen (gesündigt),
ḏdabar[2] *lhaka šadran*[3]	daß er mich hierher leitete und sandte,
l'umqa[4] *ḏkulḫ 'sruta*[5]	zur Tiefe, die ganz Gestank ist,
ḏ'niš bgauḫ ladar[6]	in der niemand wohnen kann.
lmia aklia hdadia	Zu den Wassern, die einander verzehren,
ḏšum hiia lamqablia	die den Namen des Lebens nicht annehmen?
ana silqit mn mia siauia	Ich stieg aus dem schwarzen Wasser empor
+qam abatur mizlai+[7] *qudam*[8]	und begab mich vor Abaṯur. . . . vor (meinen)
ab abatur	Vater Abaṯur.

Wir werden bei der Behandlung der Kosmogonie die gleichen Gedanken von der Sendung des Ptahil in die Finsternis (umschrieben u. a. als „schwarzes" oder „trübes" Wasser) kennenlernen, die zum ältesten Bestand dieser Überlieferungen gehören. Hier ist es der gleiche Terminus technicus *slq mn* „aufsteigen, emporsteigen", der uns vermuten läßt, daß aus der Vorstellung vom Aufstieg Ptahils aus

---

[1] In Ägypten ging Ptah, der Schöpfergott, aus dem Urgewässer (Nun) hervor (Morenz, Ägypt. Religion S. 188). Über die Ptahilfrage vgl. Prol. S. 81 Anm. 4 (ägypt. Ursprung?). Vgl. unten S. 191 Anm. 3.

[2] Dr *ḏadabar*.

[3] CDDr *šadrun*.

[4] Dr *l'umqia*.

[5] B *asruta*, CDDr *sruta*.

[6] Dr *ladam*.

[7] ++ Dr om.

[8] Dr *ḏlqudam*.

der „Tiefe“ (*'umqa*), in der er zur Weltschöpfung weilte, und zwar ohne Erfolg zunächst, sich die Entstehung Ptahils aus dem schwarzen Wasser entwickelte bzw. daran anknüpfte, wobei das weitverbreitete Motiv von der „Spiegelung“ als Schöpfung zur Ausgestaltung diente. Nach der älteren Lehre ist Ptahil von Abaṯur bzw. dem Dritten Leben, in den unteren Regionen des Pleromas (am Grenzort, außerhalb der „Wasserbäche“) geschaffen („hervorgerufen“) und erst dann zur Finsternis gesandt worden (s. u. Abschnitt IIa). Das wird auch durch den Bericht des Theodor bar Kōnai[1] betr. der „Dostäer“ = (Mandäer) bestätigt:

„Sie sagen nämlich, daß, bevor Himmel und Erde entstand, es große Kräfte (*hailê*) gab, die über den Wassern wohnen, und sie hatten (bekamen *hw' l*) einen Sohn und nannten ihn 'Abitur; und 'Abitur hatte (bekam *hw' l*) einen Sohn und nannte ihn Ptahil. Sie behaupten, daß 'Abitur ihn einen Auftrag gegeben habe: ‚Geh, verdichte die Erde . . .‘“

Der Zusammenhang von Abaṯur (die syr. Form *Abitur* ist im Mand. nicht nachweisbar) und Ptahil (syr. *Pthjl*), zu denen auch Jōšamīn gehört (bei Theodor bar Kōnai nicht belegt), geht aus sämtlichen diesbezüglichen Texten hervor, er gehört zum Grundbestand dieser Überlieferungen. Im weiteren Verlauf der kosmogonischen Schilderungen werden wir diesem Tatbestand immer wieder begegnen (vgl. GR XI 265f.; X 242f.). Die Gestalt Abaṯurs verschwindet oft hinter der des Demiurgen Ptahil; er ist dessen Auftraggeber (s. o.), was ihn in das Zwielicht der Hybris stellt. Es wiederholt sich hier der gleiche Tatbestand wie bei Jōšamīn, dem „Zweiten“.

Mit Abaṯur zusammen werden an mehreren Stellen die „Söhne des Heils“ aufgeführt. So in einer sekundären Einschiebung des III. Buches von GR (87,7—9/89,1ff.):

alma ḏnibun hiia	Bis das Leben es wünscht
uabatur lhaka nitinṣib	und Abaṯur hierher gepflanzt wird[2].
alma ḏnitinṣib (ḏnitiqria?) abatur	bis Abaṯur gepflanzt[2] (oder: geschaffen) wird
ubnia šlama nitiqrun	und die ‚Söhne des Heils‘ geschaffen (hervorgerufen) werden.

Im gleichen Buch (93,7f./97,13ff.) gehören Ptahil und die „Söhne des Heils“ zusammen; beide werden geschaffen von den „Söhnen des Zweiten“ (s. o. S. 98). Und in Buch X begegnet das gleiche (240,20ff./242,9ff.) in folgenden Worten:

halin pugdamia 'štaiia . . . uazal uqra alma lbnia šlama ukimṣa	Diese Worte (Sprüche) sprach er (Abaṯur oder der Zweite?) . . . dann ging er hin und

[1] Pognon, Inscr. mand. 154,20ff. (trad. 225); Prol. S. 258,31—35.

[2] Vgl. den Parallelausdruck in V 1: 167,21: *alma ḏabatur mitinṣib* „bis Abaṯur gepflanzt wurde“ (173,31).

ḏkmaṣ tiniana 'hablḫ lhad mn bnia šlama unsib 'hablḫ lptahil brḫ	schuf (rief hervor) eine Welt für die Söhne des Heils. Die Formung (? *kimṣa*)[1], die der Zweite geformt (*kmṣ*) hatte, gab er einem der Söhne des Heils und er nahm sie und gab sie seinem Sohne Ptahil.

Vgl. auch 241,14f. (242,31): „Alsdann ging Ptahil zu seinem Vater Abaṯur." Auch hier gehören Ptahil und die Söhne des Heils zusammen. Offenbar ist letzteres nach einer alten Überlieferung Bezeichnung der Schöpfung des Dritten bzw. Abaṯurs; erst die sekundäre „Volksetymologie" des Namens Abaṯur hat diesen zum „Vater der Uṯras" gemacht (s. o. S. 122).

In einigen Stellen treten (meist in Verbindung mit Abaṯur) die „Vier Männer, die Söhne des Heils" (*arba gubra bnia šlama*)[2] auf; Lit. 13,1; 83,3f.; 106,6ff.; 133,3f.; 144,5f.; GR V 4: 195,28ff.; XIX: 293,24; XV 8: 327,19f. Ihre Namen lauten: Īn-Hai, Šum-Hai, Zīw-Hai und Nhūr-Hai (so Lit. 83,3f.; GR V 4: 195,28ff.). Sie gelten als Seelengeleiter im Pleroma. Im GL finden sich in dieser Funktion nur unbezeichnete (namenlose) „Söhne des Heils" (s. u. S. 130). Offenbar ist die Einschränkung auf die „vier Männer" erst eine spätere Fassung. Eine Reminiszenz an die ältere Auffassung scheint in Lit. 107,4f. (LXX „Šum bar Nū") vorzuliegen; wie schon Lidzbarski vermutete, sicherlich eine Einschiebung, die einem anderen Zusammenhang entstammt:

Die Uṯras des siegreichen Lichtes, Abaṯur und die Söhne des Heils, die dastehen und das Leben preisen.

Wie das Werk des Zweiten, so verfällt auch das des Abaṯur unter das Verdikt einer schlechten Schöpfung, wie aus GR XV 2 (306,16—18/305,25—30) ersichtlich ist (weiteres s. u. S. 134):

iušamin bziwḫ hadia	Jōšamīn freute sich seines Glanzes
umanharlun l'utria kulhun	und erleuchtete alle Uṯras.
manharlḫ labatur blila	Er erleuchtete den bösen Abaṯur,
ḏarqa ulataqin mn riš briš	der schuf (hervorrief), aber nichts Vollkommenes herstellte.
lanihrat ulatiqnat b'dḫ	Nichts leuchtete und wurde recht unter seiner Hand,
aminṭul ḏlapšaṭ iaminḫ mn abuia	weil er seinem Vater nicht die Rechte reichte.

Aus CP 242 (198/259f.) gehört hierher der Passus, der die eindeutige Abwertung von Abaṯurs Werk zum Ausdruck bringt:

nizal lalma ḏabatur	Er (der „Auserwählte, Reine") geht zur Welt des Abaṯur,
ḏhusrana minḫ hua	aus dem (der) Mangelhaftes entstand.

[1] Vgl. dazu oben S. 112 Anm. 2.

[2] Ausnahmsweise GL I 2 (16,6f./435,17): „die vier Uṯras, die Söhne des Lichtes" (*arba 'utria bnia ḏnhura*). Dazu Lit. 24,11f.: „Ihr vier Uṯras, Söhne des

minḫ hua husrana	Mangelhaftes entstand aus ihm (ihr),
uzira biša zra	und er säte bösen Samen.
zra zira biša	Bösen Samen säte er
uqra qiriata ḏlakašran 'lḫ	und schuf Schöpfungen (Hervorrufungen), die ihm nicht gerieten[1].
ḏla'timlik ulaqabil maṣbuta	Der keinen Rat annahm und keine Taufe empfing
ulapšiṭ iaminḫ mn abuia	und nicht die Rechte seines Vaters ergriff.
abad ḏlampaqid	Er tat, was nicht befohlen,
umindam ḏlakašar abad	nutzlose Dinge tat er.

Auch ib. 243 (199/261, 8ff.) wird Abaṯurs Tat als ein (unvergebener) Sündenfall bezeichnet; vgl. auch Lit. X (258, bes. Z. 4—9), das ein Fragment dieses Textes ist[2]. Der Text spricht davon, daß der „hohe Abaṯur“ (*A.rama*) durch seinen „Thronfall“ zum „Waagemann“ (*A.muzania*) geworden ist, eine Auffassung, die wir auch an anderen Stellen wiederfinden, besonders in jüngeren Texten (s. dazu unten S. 131ff.).

Vom Schöpfungswerk wird — abgesehen von Ptahil und den mit diesem zusammengehörigen Dingen — nur noch GR XII 1, einem sehr schwachen und späteren Machwerk, kurz gesprochen. Es heißt hier, daß er „durch die Kraft und den Namen des Erbauers (*ban*) des Himmels und der Erde die Nebelwolken gegründet hat“ (*arpilia ḏ škan* 273, 4f./270, 15f.). Dieser Gedanke entspringt dem in diesem Stück im Vordergrund stehenden Naturerklärungen.

Abaṯur ist aber, wie bereits erwähnt, vornehmlich „Waagemann“. Diese positive Stellung nimmt er im Drama des Seelenaufstiegs ein: er vollzieht hierbei das Seelengericht[3]. GR XV 16 berichtet kurz seine Einsetzung; nachdem Jōšamīn zum „Hüter des Hauses“ (d. i. der Welt) an Stelle Ptahils geworden ist, heißt es (348, 21f./364, 19f.):

abatur hua ḏmuzania	Abaṯur wurde der Waagemann,
ḏmasiq tuqna mn durdia	der das Helle aus dem Trüben hervorholt (d. h. die Seelen aus der Finsternis befreit).

Im GL sind dann Ptahil, Abaṯur und Jōšamīn (bzw. der „Zweite“) besondere Stationen auf der Seelenreise, und zwar werden sie im

---

Lichts, Rhum-Hai, In-Hai, Šum-Hai, Zamar. Hai ...“ (als Taufzeugen). Diese Namen auch ib. 144, 4f. und MII S. 251 (die vier *melki* im Polarstern sind Übermittler des Lichtes und Lebens vom „Glanzkönig“ zur Sonne und den Planeten!).

[1] Drower: „Not worthy of him.“

[2] Steckt dahinter schon oder überhaupt der Gedanke vom „fahrlässigen Priester“? Vgl. unten S. 132f.!

[3] Belege in Prol. S. 124 Anm. 1 u. 2. 160 Anm. 2; Furlani, SMSR 22, 1950, S. 56ff. (Zusammenstellung). ARR 582ff. (S. 46). DAb. Tafel 1 (S. 7f.) findet sich ein Bild des Abaṯur mit seinen sieben Namen (Kanfiel, Bhaq, Hazazban, Nṣab, Tauriel etc.) und der Waage.

Anschluß an die „Wachthäuser" (der Planeten)[1] aufgeführt, unterhalb der „Wasserbäche"[2], also außerhalb des eigentlichen Pleromas (des Lebens)[3]. Folgende Übersicht verdeutlicht das:

GL I 3	II 14	III 14	III 29	III 35
Wachthäuser Ptahil	Wachthäuser (Ptahil, Abaṯurs Sohn, wird genannt)	Wachthäuser Ptahil	Sieben Ptahil	Sieben
Abaṯur Zweiter	Waage Söhne des Heils	Abaṯur Jōšamīn	Abaṯur der Zweite	Abaṯur Söhne des Heils
		Enōš-Uṯra Söhne des Heils		
Wasserbäche	Wasserbäche			Wasserbäche
		Leben	Leben	

Namenlos tritt der „Waagemann" GL III 38 (117f./566f.) und 56 (131/587) auf; es ist Abaṯur. Mit den GL-Texten kann etwa folgender Lit.-Text verglichen werden (XLIX: 80ff.; vgl. GL I 4: 36f./450f.):

šibiahia	„Sieben" (Planeten)
maṭarta ḏabatur . . .	Wachthaus (!) des Abaṯur (s. Anm. 1)
maṭarta ḏarba gubria bnia šlama	Wachthaus (!) der vier Männer, der „Söhne des Heils"
hapiqia mia	Wasserbäche

[1] GL I 4 (36f./451) sind Ptahil (?) und Abaṯur als Inhaber einer Wachtstation (*maṭarta*) genannt (vgl. auch Lit. 82f.; s. o. Text). Der Ājār- und Pirjāwīs-Gūfnā gehört wie manches andere zu den vielen sekundären Vorstellungen dieses Textes.

[2] Vgl. oben S. 98f.

[3] In einem späteren Text, wie dem Tafsīr Pagrā in ATŠ Buch I wird § 216 (44f./163) folgende Stufenfolge der Lichtwelten gegeben (im Rahmen des ganzen mandäischen „Kosmos"):
Finsterniswelten
Ozean (*rbita*)
Welt des Ptahil
Welt der Erde (!): *alma ḏ arqa ḏ tibil*
Mšunnê-Kušṭā (Paradies s. Prol. S. 126; Drower, Adam, S. 39ff.)
Welt des Abaṯur
Welt der Wasserbäche (*hafiqia mia*)
Welt des Jōšamīn, Welt des Jōkabar-Kušṭā-Kannā, Welt des Jāwar, Welt des Tarwān-Nhūrā, Welt des Jāwar-Rabbā, Welt der Šahraṯ-Anānā, Welt der Kan(n)at-Rabtia, Welt des Mārā ḏRabūṯā, des Großen Mānā, des Großen Vaters der Herrlichkeit.
In DAb. (Euting Tafel 1—3) sind folgende Stationen unterhalb des Himmels bzw. Firmamentes (das von Säulen gestützt wird; zum „Vorhang" zwischen Ptahil und Abaṯur s. u. S. 150) abgebildet: Ptahil, („Sohn des Hibil-Ziwā", s. dazu unten S. 201) Abaṯur mit der Waage (in der einen Schale befindet sich Šitil br Adam, s. u. S. 304 Anm. 3), die „Erde Ptahils" (mit verschiedenen Namen), das Schiff zum Überqueren des Wassers vor Abaṯurs Haus, die Erde Simat Adm'il, der Säuglingsbaum (*'lana šatrin šumḫ ḏmitrabin ianqia bgawḫ*) Wachthäuser bzw. Wachhunde (*zangaiia*), die Erde Rūhās mit Bewohnern, Sonnen- und Mondschiff.

Abaṯur nimmt also hiernach eine mehr oder weniger geachtete Stellung ein. Dieselbe finden wir denn auch in den meisten Stellen, die Abaṯur erwähnen. Es sind vor allem die Attribute, die er erhält[1]: *(h)atiqa, rama, nṭira, kasia*; diese vier Beinamen auch zusammen Lit. 16,13. 82,4. 130,4; GL I 4: 37,5; GR XIII: 288,21. Bemerkenswert ist Lit. 12,5f. (= GR 288,21)[2]:

„der Vater der Uṯras, der alte, hohe, verborgene und verwahrte“,

womit offenbar Abaṯur gemeint ist, doch wird im gleichen Stück 13,2 die „Škīnā des Abaṯur“ besonders erwähnt: ein deutlicher Beweis dafür, daß wir hier ein jüngeres Mißverständnis (bzw. Nicht- oder Neuverständnis, je nachdem) vor uns haben. Abaṯur ist jedenfalls primär in diesen Texten der „Waagemann“ (*ḏmūzaniā*), dies beweist offenbar bereits sein Name (s. o. S. 123 mit Anm. 2)[3] als auch seine Stellung in den genannten alten Massiqtā-Hymnen. Selbst in den jüngeren liturgischen Texten, wie Lit. 92,1f. („Gepriesen seien die 360 Waagen, die vor dem alten Abaṯur aufgestellt sind. Gepriesen sei jene große, erste Waage, die vor dem alten Abaṯur aufgestellt ist“), ist dies festgehalten (vgl. auch Lit. 147,11). Diese mit der Seelengerichtsfunktion zusammenhängende Heilsfunktion (als „Tor zur Lichtwelt“) hat ihre besondere Ausgestaltung erfahren, wie folgende Stellen lehren:

Lit. XLVII (78,4f.; CP S. 42 t. 62):

niptalun baba rba ḏbit abatur uniškinunin bškinta ḏabautur uninaṭrunin bmania kasiia unṭiria	Das große Tor des Hauses Abaṯurs wird ihnen (den Seelen) geöffnet werden. Man wird sie in der Škīnā des Abaṯur wohnen lassen und in verborgenen, nichtverwahrten Gewändern (*manê*) bewahren.

Lit. XLVIII (79,9f.) stehen parallel:

šumḫ ḏabatur ʿlauaihun ušumḫ ḏiuzaṭaq manda ḏhiia hua uʿtimlia uʿtiglia lrahmia šumḫ	Der Name Abaṯurs ruhte auf ihnen (den Seelen), der Name des Jōzaṭaq Mandā ḏHaijê erfüllte und offenbarte sich den Freunden seines Namens.

Lit. LXVII (98,6f. = 104,1f.) steht eine Aussage, die sonst vom Leben oder seinem Boten Mandā ḏHaijê gemacht wird:

mn abatur ḏmuzania	Von Abaṯur, dem Waagemann,
ḏnapiq alanpaikun parwanqa	komme euch ein Geleiter entgegen.
parwanqa ḏatia alanpiakun	Der Geleiter, der euch entgegenkomme.
kulḫ ziwa unhura mn riš briš	ist gänzlich Glanz und Licht über die Maßen.

[1] Vgl. Lidzbarski, Lit., Onomastikon S. 278.

[2] Vgl. die Stellen, die von den „(zehntausend) Uṯras, die vor Abaṯur stehen“, sprechen (Lit. 41,9; 91,14—92,1).

[3] Der also, nicht mehr voll verständlich, durch ein aram. Beiwort erklärt werden mußte!

In den Johannesstücken des J findet sich wiederholt die Aussage, daß der Frevler „seine Augen nicht an Abaṯur sättigen wird" (*ainḫ babatur lanimlia* bzw. *'timlia* 97,9/98,11f.; 98,1. 9/99,4f. 14f.; 102,7/102,7) oder „seine Augen nicht auf Abaṯur fallen" (*ainḫ babatur lanpal* 105, 1/105,10f.; 116,5/115,2f.)[1], d. h. die Seele des Sünders steigt nicht bis zum Lichtreich bzw. seinem Tor, sondern bleibt in den Wachthäusern (*maṭṭarata*) hängen. Derselbe Ausdruck findet sich ferner 97,11f. (98,14—16):

Eine Frau, die Unzucht treibt, wird als Ofenscheit verwandt werden und ihre Augen am Hause des Lebens nicht sättigen (*ainḫ lbit hiia latimlia*).

Die Richterfunktion des Abaṯur ist in den gleichen Texten durch den Ausdruck „im Hause des Abaṯur zur Rechenschaft gezogen werden" (*lbit abatur ništaial* 99,9f.) festgehalten. Er ist als der „Richter" oder „Entscheider" (*dauar, daiana*) in der Tibil eingesetzt (c. 14: 57,7—10/ 61,21—24; vgl. auch c. 1: 8,2f./14,14f.)[2]:

ukma abatur nidan dina balma (203,8f.)	Wie lange (noch) soll Abaṯur zu Gericht sitzen in der Welt? (197,6f.)

Er sitzt am Fluß Kšaš (vgl. c. 51: 185f./181f.), eine jüngere Bezeichnung für die älteren Wasserbäche (oder einer von ihnen) vor der Lichtwelt. Seine Beisitzer sind die zwei Taufengel (?) Adatan und Jadatan (206,1—4/198,25—28). Er verleiht den guten Seelen „Kraft und Festigkeit in hohem Maße" (206,10—12/199,5—7).

Im Johannesbuch ist nun auch, und zwar im Zusammenhang der teilweise schon zitierten Stellen, von einer Freveltat Abaṯurs die Rede, die seine Versetzung an die Waage zur Folge hatte. Diese „jezīdischen" Stücke atmen den gleichen Geist, wie die „jezīdischen" Jōšamīnpartien. Sie wollen die später nicht mehr verständliche Stellung Abaṯurs außerhalb des engeren Pleromas durch die spezielle Untat des Hochmuts erklären, wobei sie an die sich aus der Verbindung zur Weltschöpfung ergebende Zwitterstellung des Abaṯur anknüpfen konnten. Ferner ist dabei die Vorstellung vom „fahrlässigen und bestraften Priester (= Uṯra)" wirksam gewesen (vgl. bes. ATŠ). Das Verhältnis und die Entwicklung zu diesem Stadium liegt hier also ähnlich wie bei Jōšamīn (s. u. die Zusammenfassung S. 138). Wir haben oben schon aus GR XV 2 einen Passus zitiert, der den Gedanken vom „bösen Abaṯur" und seiner unvollkommenen Schöpfung vorträgt.

---

[1] Vgl. auch Lidzbarski, Joh. S. 98 Anm. 4: *ainḫ 'timlia b* steht parallel zu *ainḫ npal b*. Seine Erklärung des Ausdrucks scheint mir nicht gerechtfertigt zu sein.

[2] In den J-Texten kommt daher ein „Brief" aus dem Hause des Abaṯur an Jahjā, der einen Befehl enthält, eine Frau zu nehmen und den Christus zu taufen (108,3f./107,24f.; 110,13f./110,13). Auf Grund seiner Richtertätigkeit erhält Abaṯur rāmā ARR 42f. offenbar auch den Namen „Zunge" (*lišana*).

Offenbar gehört diese Stelle zu derselben Schicht. In J ist es Hibil, mit dem Abaṯur in Kollision gerät (vgl. Mandā ḏHaijê und Jōšamīn!). Kap. 2 (8,7ff./14,14ff.) nach der Jōšamīn-Episode heißt es:

abatur šauiuia daina aminṭul	Den Abaṯur haben sie zum Richter gemacht,
ḏhibil ziwa ašplḫ	weil Hibil-Zīwā ihn heruntergestürzt hat . . .
abatur askil babahatḫ ubarit[1]	Abaṯur frevelte gegen seine Eltern und nun[1]
šapla umašpal mn kursiiḫ uazal	war er elend (gedemütigt) und wurde von
muzania hua . . .	seinem Throne heruntergebracht, und er ging hin und wurde zur Waage . . .

Es folgt die „Klage Abaṯurs“ (s. u. S. 134f.): „Ich sagte mir, ich würde ein Großer sein, wer hat mich zum Kleinen in der Welt gemacht? Ich sagte mir, ich würde ein König sein; wer hat mich an das Ende der Welt (*bdnab alma*) gesetzt? Ich sagte mir, ich würde ein Vornehmer sein; wer legte mir die Waage in die Hand? Wo ich sanft und bescheiden war, warum haben sie mich zum Rebellen gemacht?“ (14f.). Als spezielle Freveltat ist hier (5,5f./9,8f.) — parallel zu der des Jōšamīn — genannt, daß Abaṯur den „hohen Durchbruch (oder: „Riß, Spalt“ *bidqa rama*)[2] bewirkte (*šqal*), der in Ewigkeit nicht verstopft werden kann.“ Damit ist offenbar der „Spalt“ in der Tibil-Welt gemeint, der den Urozean (der Finsternis) mit ihr verbindet[3]. In GL I 1 (9,14/430,20) umschreibt dieser Begriff u. a. die Finsternis oder Körperwelt (vgl. den die Welt umkreisenden Drachen) und in Lit. XLVIII 215) lautet es:

bidqa 'bdiq btibil	Ein Spalt wurde in die Tibil gespalten
rima bṣihiun rabtia	Donner war im großen Ṣion
gabra ḏbidqḫ lbidqa	Der Mann, der den Spalt gespalten,
lamṣia bhailḫ ḏnisikrḫ	vermochte ihn nicht wieder zu schließen.

Es folgt ein Gleichnis von den Fischen (= Seelen):

iuma ḏnistkar bidqa	Am Tage, da der Spalt geschlossen wird,
anatun nunia lia tizlun	wo werdet ihr Fische hinziehen?
ia ḏaklia šauṯa ušulṭana	O, die ihr von Geißel und Herrschgewalt zehrt,
liuma ḏdina mahu tibdun	was werdet ihr am Gerichtstage anfangen?
ia ḏlabšia uarda ušaraia	O, die ihr euch mit Rosenzeug und Seide kleidet,
lgabra ḏmuzania mahu timrun	was werdet ihr dem Manne mit der Waage sagen?

Vielleicht ist diese Stelle Anlaß gewesen, Abaṯur die Herstellung des „Spaltes“ (*bidqa*) zuzuschreiben, indem man den unbezeichneten

---

[1] *ubabit* ist mit Epstein *ubarit* zu lesen; Lidzbarski: *uba bita šapla* „er erstrebte das niedere Haus.“

[2] Lidzbarski: „Wasserdurchbruch“; GR VI hat *halta ḏtibil* (208,4) „Spalt der Tibil“ (208,7).

[3] Vgl. Lidzbarski, Ginza S. 430 Anm. 1. 208 Anm. 3.

Mann (*gabra*)[1] mit dem am Schluß genannten Waagemann identifizierte und so eine besondere Freveltat des Abaṯur nachweisen konnte.

J 55 („Hibils Klage") bringt fernerhin einige Züge der jüngeren Abaṯurspekulationen im Zusammenhang mit Hibils Demiurgenrolle (s. u. S. 201f.). Hibil klagt in diesem Stück über den „hohen Abaṯur" (A. rāmā)[2] (202,14f.); er sucht nach Befreiung von ihm, der als Richter die Tibil beherrscht (s. o. S. 131f.), denn Hibil befindet sich ja in der „Behausung der Bösen" (*dur bišia*). Er hat ihn jedoch selber in seine Funktion eingesetzt (205f./198), ohne daß, wie in c. 2, Näheres über den Anlaß gesagt wird. Während GR XV 16 noch keinen besonderen Installateur Abaṯurs kennt, ist in J 2 Hibil Ursache seiner Aufstellung als Richter, und in c. 55 hat ihn schließlich Hibil selbst „hergebracht". Er hat aber auch das „Schiff" (*spinta*) für die „Guten" als „Fähre" (*mabarta*)[3] gebaut, damit es die Seelen zum „Hause des Abaṯur" (*lbit abatur*) hinüberfahre, auf daß er ihnen „Kraft und Festigkeit (*haila ušuara*) in hohem Maße verleihe" (206,10—12/199, 5—7). Vgl. dazu oben S. 132 die Belege über die Heilsfunktion Abaṯurs beim Seelenaufstieg.

Speziell von Abaṯur handelt schließlich J 70—72 „Abaṯurs Klage" (258—261/232—234), ein Stück, das offenbar zu den vom Jezīdīschen beeinflußten Stellen gehört. Abaṯur ist hier eine Art rebellischer Uṯra, der zum Waagemann verurteilt worden ist und (wie Jōšamīn) am „Tor der Sūfaṯ" sitzt. Abaṯur beschwert sich über sein, nach seiner Meinung, unwürdiges Amt, wobei er und die „Waage" (*muzania*) identisch sind[4]; er bezeichnet sich als „Sproß von Königen" und als „Uṯra aus dem Stamm Guter" (257,6f. 8f.), so wie Jōšamīn in seiner Klage (s. o. S. 111, 115 mit Anm. 2). In Priesterterminologie heißt das, daß er ein rechtmäßiger Priester ist[5]. Das Waagesein bedeutet für ihn Abgeschnittensein vom Pleroma, Sitzen außerhalb der Lichtwelt, an den sie umgebenden „Wasserbächen". Wieder tritt Hibil (identifiziert mit Jāwar) im Zusammenhang auf: er wird, da die Besänftigung Abaṯurs nicht gelingt (260/233f.), für 75 Jahre an seine Stelle als

---

[1] Bezeichnet immer ein himmlisches Wesen (vgl. Drower, Adam S. 56). „Mann" ist auch im israelit.-jüdischen Bereich Umschreibung für Engel; vgl. Gen. 18,19; Ez. 40,3f.; 43,6f.; 47,3ff.; Michl in RAC V, 60f. 67. S. auch oben S. 62 Anm. 1 (Mann, *gabra* = Bote oder Urmensch).

[2] Lidzbarski übersetzt unrichtig „hochmütig"; vgl. oben S. 131; unten S. 135f.

[3] Vgl. dazu Lit. 156,11f. (= GL 80; CP St. 91) mit Epsteins Übersetzung (S. 169 „Fährmänner des Schiffs"). Drower-Macuch. Dict. s. v. *mabarta* („ferry ferryboat"). In DAb. findet sich eine Abb. dieses Bootes.

[4] Vgl. Lidzbarski in der Einltg. zu c. 70; Kennzeichen jüngerer Stücke. Zu *muzania* s. Nöldeke, Gramm. S. 148 (alter Dual).

[5] Vgl. Kult S. 29 mit Anm. 5; s. o. S. 116 mit Anm. 1!

Waagemann (*muzania*)[1] eingesetzt, während Abaṯur offenbar Hibils Amt als „König“ in den Lichtwelten und Instandhalter der Škīnās (= himmlischen Kulthütten) einnimmt, ein priesterliches Amt also[2]. Darauf wird Hibil wieder „in Güte (*ṭabuta*) vom Großen Leben“ aufgenommen:

... u'l abatur brugza 'timlun uatun ašpluia mn kursiḫ u'l baba ḏsupat autbuia uamarlḫ 'zil 'huia daiana alma ḏrbia ṣabin 'lak (261,9—12)	... gegen Abaṯur (jedoch) wurde es voll Zorns und es kam und warf ihn von seinem Thron herab und setzte ihn an das Tor der Sufath. Und es sagte zu ihm: „Geh, sei du Richter, solange das Große (Leben) es von dir wünscht!“ (234,21—24)

In der gleichen Stellung erscheint Abaṯur in einem Anhang zu c. 59 (aus „Der Schatz des Lebens“), das zu den bekannten Besuchserzählungen himmlischer Wesen gehört (219—224/208—211)[3]. Nach dem Besuch des „Jōšamīn-Hauses“ gelangt man[4] zum „Hause des Abaṯur“ (*bit abatur*):

alma ḏhasrit abatur kḏ kisia 'tinṣibt	Warum fehlst du, Abaṯur, wo du aus dem Verborgenen gepflanzt bist?
alma ḏhasrit abatur kḏ mn ziwa dakia huit	Warum fehlst du, Abaṯur, wo du aus reinem Glanze geworden bist?
alma ḏhasrit abatur uragzit 'l ptahil uptahil 'lak ham	Warum fehlst du, Abaṯur, und zürnst mit Ptahil und ist Ptahil über dich erbost?
hašta hargta ubišuta ḏhuat minaikun nišmata bhusrankun[5] *hasria umitkatria* (221,14—222,6)	Jetzt, wo Verkehrtheit und Bosheit von euch gekommen (entstanden) ist, leiden die Seelen wegen eures Fehls[5] und werden zurückgehalten. (209,21—210,2)

Abaṯur erhält dann von den Boten verliehen:

die Herrschaft über den (einen?) Jordan lebenden Wassers (vgl. 257,11ff./232,15ff.),
über die Seelen, die zur Lichtwelt emporsteigen,
über die „Erleuchtung“ (*'ruta*) und die „Lobpreisung“ (*dóxa*, *tušbihta*), die aus der Welt emporsteigen.

Er wird ferner eingesetzt „über die Sieben und Zwölf, damit er ihnen befehle und bei ihnen ganz und gar Gehör finde“ (221,13f./209,19f.). Er erhält Glanz, Wohlgeruch, Schutz vor den Planeten (Šibiahê!) und Vollkommenheit der Rede. Das Stück enthält also auch eine nur

[1] Unklar bleibt, warum es 260,14f. heißt: „Sage Hibil-Zīwā, daß er Richter werde, und ich will der Waagemann sein“. Hier werden Richter (*daiana*) und Waagemann (*muzania*) unterschieden!

[2] Vermutlich ist hier c. 55 heranzuziehen: Hibils Weilen in der Welt der Bösen unterhalb Abaṯurs mit dem Schutz und der Rettung der Lichtseelen beschäftigt. Zu Škīnā als Abbild der irdischen Kulthütte s. Kult S. 21f.

[3] Vgl. Lidzbarski, Joh. S. 208 Anm. 1.

[4] Genannt werden: Mandā ḏHaijê und die drei Uṯras Hibil, Šitil und Anōš.

[5] So mit Lidzbarski st. *bhusranun* („ihres Fehls“).

bruchstückhafte Rehabilitation bzw. (Wieder-)Inthronisation des Abaṯur: auch dies, wie die Verfehlung, an den Mythen von den „rebellischen Uṯras" (die in solchen jüngeren Texten auch als Priester in der Lichtwelt vorgestellt werden)[1], speziell Jōšamīns und der Rolle eines fehlsamen (himmlischen) Priesters, orientiert. Wie bei Jōšamīn und Ptahil, wurde auch hier zwischen Abaṯur und Ptahil ein Mißverhältnis angedeutet, was auch in den kosmogonischen Schilderungen eine Vorlage hat (s. Abschnitt II)[2].

In den jüngeren Texten ist, wie schon bemerkt, der Zusammenhang von Abaṯur-Rāmā („der hohe Abaṯur") und Abaṯur-Mūzanjā („Abathur, die Waage") mit der Abbildlehre zusammengebracht worden: Ersterer ist das höhere Abbild (Dmūṯā) des anderen[3]. So tauchen dann z.B. im Asūṯ-Malkê beide Gestalten zusammen auf[4]. CP 243 (199/261,7ff.) führt die bekannte Vorstellung aus; es spricht der „Auserwählte, Reine":

'galilḫ hazin abatur rama	Ich werde diesem hohen Abaṯur kundtun,
alma ḏmaškil mn kursiiḫ	warum er gestürzt von seinem Throne,
alma ḏmn kursiiḫ maškil	warum von seinem Throne er gestürzt
uazal ḏmuzania hua	und hinging, damit er Waage(mann) wurde.
kḏ bšumaikun 'qria tiniana	Sowie ich ein zweites Mal deinen[5] Namen rufe,
iaminaikun asim 'lḫ	lege deine[5] Hand auf ihn (d. h. vergib ihm)[6].

In ATŠ II 7: § 415. 418 hat man folgende Antwort bereit: sein Bruder Jōšamīn, „der Pfau" (*ṭausa*), hat ihn rituell falsch gekrönt, d. h. mit der Priesterkrone versehen. „In consequence Abathur was suckled but did not maturity (did not became great): he went and was (became) (Abathur) of the Scales" (285; Text 104)[6].

Wenn wir zurückblickend das vorgelegte Material über die Gestalt des Abaṯur zusammenfassen, so läßt sich folgende Entwicklung feststellen:

---

[1] Vgl. Kult S. 29 Anm. 5; Drower, ŠḏQ 52 Anm. 2; CP 220ff. pass. Auch „König" (*malka*) ist bekanntlich mandäische Priesterbezeichnung; Drower, MII S. 168; Kult, a.a.O.; Drower, Adam S. 56.

[2] Vgl. Theodor b. Kōnai, ed. Pognon, Inscr. mand. II S. 154f. (s. Prol. S. 202): Ungehorsam Ptahils gegenüber den Befehlen seines Vaters Abaṯur, der ihn daraufhin fesselt. Vgl. oben S. 127.

[3] Vgl. Drower, ŠḏQ 105; CP 105 Anm. 4; Adam S. 64; ATŠ Index s.v.

[4] CP S. 105 ult. 106,3f., auch 156,11. Im Zusammenhang mit der Seelenaufstiegsschilderung begegnet allerdings nur Abaṯur-Mūzanjā (296).

[5] Eigtl. „euren" (= des Lebens). Vgl. J c. 2:8f./14f. (oben S. 132f.).

[6] Vgl. dazu oben S. 134f.

[7] S. o. S. 133 (J 8,14—9,1). Im Rahmen der Lehre vom kosmischen Körper (*'ṣṭuna*) ist auch Abaṯur-Mūzanjā ein Teil desselben: *gabraiit* (?), vielleicht leg. *gabruta* „Männlichkeit" (Drower) = *duna* „Penis" (vgl. Drower-Macuch, Dict. 105 s. v. *dunda*) s. ARZ 35ff. (S. 57). Die Zeichnung ARR Z. 159ff. (S. 8) ordnet dem A.-Rāmā die Leber zu (*abatur rama kabda hu*).

1. Abaṯur als Seelenrichter bzw. „Waage(mann)“. Diese Funktion drückt offenbar sein Name selbst aus (s. o. S. 123). Sie ist in ihrer ältesten Form verankert in den Massiqtā-Liedern des GL und Qol. Spätere Ausgestaltungen dieses Aspektes finden sich in J (Richter der Tibil). Verbunden sind mit Abaṯur Jōšamīn und Ptahil; ersterer ist sein Vater, letzterer sein Sohn. Alle drei Figuren befinden sich außerhalb des eigentlichen Pleromas (an den „Wasserbächen“, der Grenze der Licht- und Finsterniswelt)[1]. An einzelnen (nicht zuverlässig alten) Stellen wird Abaṯur als „Drittes Leben“ bezeichnet und so in der Entwicklung der Lichtwelt als dritte Stufe angesehen, die an der Kosmogonie teilhat (Vater des Demiurgen Ptahil = „Viertes Leben“).

2. Seine Rolle als „Dritter“ oder „Drittes Leben“, welche Bezeichnung offenbar auf eine besondere Systematisierungsabsicht zurückgeht, hat sich in verschiedenen Variationen niedergeschlagen, immer ist dabei der Zusammenhang mit Ptahil erhalten, der von ihm geschaffen worden ist (vgl. GR III und XIV, wo das wichtigste Material in dieser Beziehung zu finden ist; Theodor bar Kōnai)[2]. Zu dieser Grundvorstellung treten als besonders greifbar neue Elemente:

a) der Name Bhaq (GR III);

b) der aus einer „Volksetymologie“ entstandene Ausdruck „Vater der Uṯras“ (s. o. S. 123 mit Anm. 1);

c) die „Spiegelung“ statt Schöpfung oder Pflanzung, GR V 1; entstanden aus dem Zusammenhang von Ptahil mit dem „schwarzen Wasser“ (s. o. S. 126f.);

d) die Einschränkung der mit Abaṯur verbundenen „Söhne des Heils“ (Engelbezeichnung) auf vier besondere Seelengeleiter (s. o. S. 127f.).

3. Die Zwitterstellung des Abaṯur als Beteiligten an der Weltschöpfung hat offensichtlich bereits in der älteren Überlieferung seine „Schöpfung“ in Mißkredit als Abfall vom Leben gebracht (vgl. oben S. 128f.). Verbunden damit ist ein gespanntes Verhältnis zu seinem Sohne Ptahil, so wie auch er bei seinem Vater in Ungnade gefallen ist: dies ist Ausdruck der Lehre vom selbstmächtigen Sich-Entfernen vom Leben, dem in-sich-ruhenden Quellort der Lichtwelt. Diese negative Rolle des Abaṯur hat dann besonders im J-Buch seinen Nieder-

[1] Unverständlich ist mir der Gedanke, der DMaṣb. Z. 56f. vorliegt: Hier befinden sich Rūhā, Ptahil (= Gabriel), der „Zweite“ (*tiniana*) und der „Dritte“ (*tlitaia*) in der Unterwelt; sie werden als die „vier Schöpfungen“ (*qiriata*) bezeichnet, zwei männliche und zwei weibliche. Drower, ib. S. 34 Anm. 6, vermutet eine Lücke und bezieht mir unerklärlicherweise *tiniana* und *tlitaia* auf Adam und Eva (?).

[2] Auch die Bleitafel nennt das Leben, Jōšamīn, Abaṯur und Ptahil hintereinander (Z. 242ff.), kennt also diese Reihenfolge.

schlag gefunden, offensichtlich unter dem Einfluß der Jōšamīn-Stücke des gleichen Buches bzw. der jezīdischen Demiurgengestalt, wobei Hibil als Kontrahent (wie Mandā ḏHaijê bei Jōšamīn) fungiert. Die Waagefunktion spielt dabei eine besondere Rolle: sie gilt als Strafe. Dieser Gedanke scheint älter zu sein und im Zusammenhang mit der Stellung Abaṯurs an den „Wasserbächen" zu stehen, was allerdings nach der alten Tradition ein selbstgewählter Zustand ist.

Hierher gehört auch die Vorstellung, daß Abaṯur den „Spalt in der Tibil" bewirkt habe (s. o. S. 133f.).

Streng genommen vereinigen sich also in der Abaṯurgestalt zwei Komponenten: die des Seelenrichters bzw. Waagemannes und die eines schöpferischen Lichtwesens, speziell als Übergangsstufe vom „Zweiten Leben" zum Demiurgen. Während erstere, wie schon der Name nahezulegen scheint, iranischen (parthischen)[1] Ursprungs ist und zu dem ältesten persischen Gut der mandäischen Religion gehört[2], übrigens auch den konstanten (positiven) Zug an Abaṯur bildet, ist der andere Bestandteil ein Erbgut aus der jüdischen bzw. semi-jüdischen (gnostischen) Welt; an diesen knüpft auch die zwiespältige Beurteilung des Abaṯur an (selbstherrliches Schaffen als Hybris gegen das Leben). Beide Elemente sind im Mandäischen zu einer charakteristischen Gestalt zusammengefügt worden, denn es ist nicht erweislich, daß einer der genannten Züge innerhalb der mandäischen Tradition älter ist als der andere. Näheres bleibt uns auf Grund der Quellenlage verschlossen. Wir haben also auch in dieser Figur ein typisch „synkretistisches" Produkt der mandäischen Mythologie vor uns.

Die in den jüngeren und jüngsten Texten anzutreffende Auffassung von den himmlischen Priestern geht auf eine Interpretation der alten Mythologie zurück (Klerikalisierung); wie sie sich bei Jōšamīn u. a. Wesen findet, so auch bei Abaṯur (s. o. S. 119f.).

II. *Der Demiurg und die Bösen*

In den Texten über die Weltschöpfung sind deutlich zwei Konzeptionen erkennbar: eine „dualistische", wie wir sie nennen wollen, und eine „monistische". Erstere stellt die ältere Form der mandäischen Kosmogonie dar: die Schöpfung erfolgt wider die Absicht des „Lebens" bzw. des höchsten Wesens des mandäischen Pleromas. In der anderen Form ist das höchste Wesen (der Lichtkönig vornehmlich) durch einen

[1] Mp. *abāgtur(ā)* „der mit der Waage" (s. o. S. 123 Anm. 2). Vgl. auch die heutige Aussprache: *awāṯur*!

[2] Vgl. dazu Prol. S. 122ff., bes. S. 124 mit Anm. 1. 2. Widengren, Iranisch-semitischer Kulturkontakt in parthischer Zeit, 1960, pass., bes. Beigabe I (parthische Lehnworte im Mandäischen).

seiner Boten selbst Schöpfergott bzw. an der Schöpfung der Tibil beteiligt. Zwischen beiden Auffassungen gibt es verschiedene „Kompromißlösungen", die wir jeweils besonders berücksichtigen. Um den Fortgang der Darstellung nicht zu verwirren, scheiden wir die in einigen dieser Texte vor Beginn der eigentlichen Kosmogonie liegende „Höllenfahrt" des Lichtboten aus; sie wird im Anschluß an Abschnitt III behandelt (Abschnitt IV).

a) *Die „Verdichtung" der Tibil*

Wir beginnen zunächst wieder mit der Darstellung und Analyse des in GR III vorliegenden Materials, und zwar mit den S. 97ff. (93ff.) geschilderten Ereignissen. Nach der Entstehung des Ptahil (s. o. S. 122) tritt (sehr abrupt) der bereits erwähnte Bhaq-Zīwā (als „Vater der Uṯras") mit der Absicht hervor, eine Welt zu schaffen (93, 11ff./97, 21ff.), und ruft zu diesem Zweck Ptahil-Uṯra herzu (93, 19ff./98, 7ff.):

qum asgia hut ltit[1]	Auf, geh, steig hinunter[1]
dukta ḏlika škinata ulika almia	an den Ort, wo es keine Škīnās und keine (Licht-)Welten gibt.
qria ušauia alma lnapšak	Schaffe und mache dir eine Welt,
akuat bnia šlama ḏhzit	wie die Söhne des Heils, die du geschaut.
u'bid[2] *utaqin alma*	Schaffe und richte eine Welt her.
'bid alma lnapšak ušauibḫ 'utria	Schaffe dir eine Welte und bilde darin Uṯras.
aba ḏ'utria brabuṯḫ[3] *lamarlḫ 'l hambaguta*	Der ‚Vater der Uṯras' sagte ihm in seinem Hochmut[3] nichts von der Gegnerschaft,
ulazarzḫ ulaprišḫ	und er gürtete ihn nicht und belehrte ihn nicht.
qam ptahil 'utra	Ptahil-Uṯra machte sich auf,
uasgia nhit ltutaiun ḏškinata	ging hin und stieg unterhalb der Škīnās hinab
dukta ḏlika alma	an den Ort, wo es keine (Licht-)Welten mehr gibt.
qam bkita[4] *ḏsiana*	Er trat in den kotigen Dreck
uqambun bmia tahmia	und trat in das trübe Wasser.
amar bmimrḫ	Er sprach mit seiner Rede,
kḏ[5] *'šata haita šnat*	da veränderte sich (an ihm) das lebende Feue
kḏ 'šata haita šnat	da veränderte sich (an ihm) das lebende Feuer.
kḏ šnat 'šata haita	Als das lebende Feuer sich veränderte,
'tinṭiṭ blibḫ[6] *uamar*	betrübte er sich in seinem Herzen und sprach:
kḏ ana br rbia ana	„Da ich ein Sohn Großer bin,
'šata haita alma šnat[7]	warum veränderte sich das lebende Feuer (an mir)?"

[1] Dr *larqa ḏ'tit* „zur zukünftigen Erde".
[2] So mit BD st. *u'bad*; Dr *uqrit u'bid*.
[3] Rab(b)ūṯā ist auch die Eigenschaft des belehrenden Priesters (Rabbā), ATŠ S. 15. Es kann hier durchaus gemeint sein; vgl. dazu Lidzbarski in Joh. S. 33 Anm. 1! Dr hat *brahmuṯḫ* „in seiner Barmherzigkeit".
[4] B *ukinuta*!
[5] Del *rbia*.
[6] D om.
[7] Dr defektiv.

Durch dieses Ereignis „fühlte sich Rūhā gestärkt" (oder: „faßte Rūhā Mut"); sie spricht (94,8f.) daraufhin:

ḏšna ziwḫ	„Sein Glanz hat sich verändert,
uhuabḫ bziwḫ hasir ubṣir	an seinem Glanz entstand Mangel und Fehl."

Sie fordert den „Krieger" (Qaraftānā), d. i. ihr Sohn, der Finsternisherrscher (s. o. S. 85) zum Beischlaf mit ihr auf. Der nun folgende Inzestmythos[1] berichtet von der Erzeugung der „Sieben" (Planeten), die sich aber gegen ihre Mutter auflehnen (Motiv der Uneinigkeit der Finsterniswelt). Dann setzt die Erzählung wieder mit Ptahil ein (94,23/99,33):

ptahil 'dḫ mša bmia tahmia uamar	Ptahil wusch seine Hände im trüben Wasser und sprach:
tihia[2] *arqa*	„Es werde eine Erde,
kḏ ḏhuat bit rurbia	wie sie im Hause der Gewaltigen (des Gewaltigen?) ward."
kḏ ḏṭmaš[3] *'dḫ*	Als er seine Hände eintauchte,
had msuta huat	bildete sich eine Verdichtung.
huat had msuta	Eine Verdichtung bildete sich,
ḏrm'ia umrahṭa kḏ ḏlamsat	die hingeworfen lag und sich hin und her bewegte (?)[4], als ob es keine Verdichtung wäre.
kḏ ḏlahuat[5] *ulamsat arqa*	Als so keine Erde entstand und sich verdichtete,
libḫ bplugta qam	geriet sein Herz in Zwiespalt.
kḏ libḫ qam bplugta	Als sein Herz in Zwiespalt geriet,
h' ruha tnat 'hailat	fühlte sich Rūhā wiederum gestärkt (oder: faßte von neuem Mut).

Es schließt sich ein zweiter Inzest an; der „große Unhold" (*bura*) erzeugt mit seiner „Schwester" Rūhā die „Zwölf Unholde" (Tierkreiszeichen), die sich ebenfalls gegen ihre Eltern undankbar zeigen (sie „verleugneten ihren Vater"). Darauf (95,22ff.) entschließt sich Ptahil, die „Welt" zu verlassen (*šbq*) und gibt dadurch seiner Gegenspielerin Rūhā neuen Auftrieb („Der Fremde ist mir kein Widersacher / kein Macht hat der Fremde über die [Finsternis-]Welt"). Ein dritter Inzest zwischen dem Finsterniskönig, dem „niedrigen Krieger", und der Rūhā, hier als seine Tochter auftretend, führt zur Entstehung der „Fünf Wüteriche" (*hamša zidania* 96,10), über deren Mißgestalt Rūhā in

---

[1] Über seine evtl. iranische Verwurzlung s. Prol. S. 131 mit Anm. 1 (nach Zaehner). Der Inzest wird hier jedenfalls negativ bewertet, als Sitte böser Wesen und von schlechter Wirkung; offenbar eine antipersische Polemik. Vgl. dazu auch Helmut Thierfelder, Die Geschwisterehe im hellenist.-röm. Ägypten, Münster 1960 (Fontes et commentationes 1).

[2] CDr *tihuit.* [3] B *ṭamaš*; Dr *ṭmaš.*

[4] *rhiṭ* Pa. eigtl. „laufen machen"; es soll damit die Unfertigkeit der „Verdichtung" ausgedrückt werden.

[5] So CDDr st. *lahnat.*

Klage ausbricht. Gemeint sind damit eigentlich die Planeten ohne Sonne und Mond. Die „Fünf" tauchen nur noch in GR I und IV neben den „Sieben" und „Zwölfen" auf. Im weiteren Verlauf der Darstellung ist offenbar S. 98,1 von ihnen noch einmal die Rede, wo die Namen Atarpan, Lufan, Urpêl und Marpêl genannt werden; daß hier auf die „Fünf" angespielt wird, geht aus folgendem Vergleich hervor:

Die Fünf bilden das Schwert, sie, die über den Zorn in der Tibil eingesetzt sind (106,20f.)	Urpêl und Marpêl, die in der Tibil über den Zorn eingesetzt sind (104,9f.)
ḏ'l rugza btibil mšalṭia (99,13)	*ḏ'l rugza btibil mšalṭia* (98,1—2)

98,7f. (104,21f.) gelten sie als die „Lenker" der zwölf Unholde.

Ptahils Mißerfolg führt ihn nun zu einer Einsicht, die 97,2ff. (103,1ff.) berichtet wird:

ptahil hašib briuianḫ	Ptahil dachte in seinem Sinn nach
u'timlikbḫ bhikumtḫ[2] *uamar*	und beriet sich in (mit?)[1] seiner Weisheit und sprach:
ḏ'qum lhiia 'sgud	„Ich will mich aufmachen, mich vor dem Leben verneigen
u'dnia[3] *lrbia*	und mich dem Großen unterwerfen.
'l bit[4] *ḏ'sab*[5] *mn lbuš 'šata haita*	Es ist mein Wunsch, ein Gewand lebenden Feuers zu nehmen
u'hdar bmia tahmia	und im trüben Wasser umherzugehen.
bmia tahmia 'hdar[6]	Im trüben Wasser will ich umhergehen
umindam ḏhauia 'hauia	und angeben, was geschehen (entstehen) soll.
ptahil bhikumtḫ ḏhašib	Als Ptahil in seiner Weisheit, die er plante,
kḏ sgid ušaba lhiia	das Leben verehrt und gepriesen hatte,
nsib mn lbuš 'šata haita	empfing er ein Gewand lebenden Feuers
uhdarbun[7] *bmia tahmia*	und ging im trüben Wasser umher.
kḏ 'mizgat 'šata haita	Als das lebende Feuer sich mischte
bgauaihun ḏmia tahmia[8]	mit (in) dem trüben Wasser[8],
...	...
huat miabašta	Es entstand (ward) Trockenes
u'tmisiat msuta uniplat bmai	und eine Verdichtung bildete sich und fiel in das Wasser.

---

[1] Liegt hier eine Reminiszenz an die Weisheit als Schöpfungshypostase vor? Vgl. Ringgren, Word and Wisdom S. 89ff.

[2] CDDr *bhukumtḫ*.

[3] B *'rnia*; Dr *dnia*.

[4] BDR *ḏbit*.

[5] *ḏ'usbia*, Dr *d'iasar*.

[6] C *'hdur*; Dr *hdar*.

[7] Dr *udarbun*.

[8] Die anschließenden Verse Z. 10—14 (*briha . . . kulhun*) bilden einen sekundären Einschub (Erde Sinjawis! Verstopfen der Meere und aller „Gruben"; zu *kumṣia* cf. Epstein, ArchOr 18, S. 167). Das wird von Dr p. 92,10f. bestätigt: hier stehen nämlich folgende Zeilen an dieser Stelle: *briha ḏ lbuša npal 'ṭamar kulhun amamia uštadkuk kulhun kumṣia*, d. h. „durch den Duft des Gewandes (lebenden Feuers!) fiel . . . (Staub? defektiv) wurden bedeckt (*'ṭamar* Var. zu *'ṭamam*: Drower-Macuch, Dict. 181a,1f.: wurden verstopft) alle Meere und aufgefüllt alle Gruben". Der Zusammenhang ist also an dieser Stelle durchaus unklar und legt eine spätere Auffüllung nahe.

udalia[1] *br guda*[2]	Ein Vorhang (Schleier)[2] erhob sich
usliq qam blbab šumia	stieg auf und stellte sich am Herzen des Himmels hin.
kḏ ʿtingid rqiha	Als das Firmament ausgespannt war,
sagad[3] *ušaba lgabra naṣbḫ*	verneigte er sich und pries den Mann, seinen Pflanzer.
kḏ hiziḫ lkursia rama	Als er den hohen Thron (des Firmamentes) erblickte,
hda uʿtbasam blibḫ	freute er sich und ward froh in seinem Herzen.
nʿsbḫ lšura ḏarqa	Er faßte den Nabel der Erde
uba ḏnigiṭrḫ[4] *blbab šumia*	und wollte ihn an das Herz des Himmels knüpfen.
kḏ ba ḏninisbḫ lšura ḏarqa	Als er den Nabel der Erde fassen wollte
ʿtkarakḫ naplia	umkreisten ihn die Hinfälligen[5].
...	...
ʿtkarakbiḫ šuba šibiahia	Es umkreisten ihn die sieben Planeten
utrisar maštuṣia baṭlia	und die zwölf nichtigen Unholde ... (s. o. S. 141)
...	
kḏ nisbḫ lšura ḏarqa	Als er den Nabel der Erde faßte
uasqḫ uʿsrḫ[6] *bqumbta*[7]	und ihn emporhob und an der Wölbung festband;
kḏ nisbḫ lparqsa rama ḏrqiha	als er den hohen Reifen des Firmamentes faßte
usliq ʿsrḫ bkursiḫ	und in die Höhe stieg und ihn an seinem Thron festband,
ʿstar šibiahia	(da) wurden die Planeten gebunden
usliq qambḫ bqumbta	und sie stiegen empor, stellten sich an die Wölbung.
qam maštuṣia	Die Unholde stellten sich hin
uʿtipkir[8] *bparunun*[9]	und wurden in ihren Banden[9] gefesselt.

Das Erscheinen der bösen Mächte veranlaßt dann Ptahil zu der Frage nach ihrer Herkunft:

mna huaitun bišia	Woher kamt ihr, ihr Bösen,
ḏdmutaiun lahuat mn bit abu[10]	deren Gestalt nicht aus dem Vaterhaus stammt?"

---

[1] Leid. Dr *uʿdalia*.

[2] Zu *b(a)r guda* vgl. Brock 592a; Widengren, Kulturbegegnung S. 33 und 91 (iran.-parth. *bargōd* „Vorhang"); Scholem, Jewish Gnosticism etc., S. 35 mit Anm. 12 (*pargūd* „Curtain" vor Gottes Thron). Das Wort hat aber auch die Bedeutung „Wächter Helfer" o. ä.; s. dazu OLZ 1961, Sp. 160, 6ff. (ad CP 82, 9 v. u./111, 2 = Lit. 138, 13)., Drower-Macuch, Dict. 69a: „curtain . . ., but sometimes also ‚son of a group', member of a group."

[3] B *sgad*; CD *sgid*. [4] Dr *ḏnigaṭarbḫ*.

[5] Vgl. Lidzbarski z. St.; Term. techn. für die böse Welt und ihre Bewohner.

[6] So B st. *ʿsrḫ*; Dr *uasqḫ*. [7] B *bqumqa*; Dr *bqmbta*.

[8] B *uʿtipkar*; C *uʿtipkar*; Dr *uʿtikpar;* cf. Drower-Macuch, Dict. 373 s.v. PKR (etpe perf. *ʿtikpir*).

[9] Vgl. Lidzbarski z. St. und jetzt Drower-Macuch 378 s.v. PRA V (*pᵉraʿ*): „to destroy, disarrange, mar"; 363 s.v. *parunia, pirunia*: aus *pirʿônā*, syr. *purʿānā* „punishment"? „the actual meaning might then be based on a semantic development". Unsere Stelle: „they were fettered by their bonds."

[10] Dr *abuia*.

Die Antwort erteilt im jetzigen Zusammenhang[1] Rūhā (als Haupt der Bösen); doch sind es die Planeten, die sprechen (vgl. Z. 15!):

atinin[2] *nihilak rabigar*[3]	Wir kommen, wir wollen deine Diener sein,
uniqum nihuilak adiaura	wir wollen hintreten und dir Helfer sein.

Die Annahme dieses Angebotes kostet Ptahil seine Weltherrschaft: sie geht an die bösen Mächte über, wie es vor seinem Auftreten gewesen war (98,15ff./105,7ff.):

kḏ haza amarlḫ šuba šibiahia	Als die sieben Planeten so zu ihm sprachen,
amarlun ḏbnai[4] *anatun*	sprach er zu ihnen: „Ihr seid meine Söhne!
'u tibdun 'bidata ḏṭabuta	Wenn ihr gute Werke tut,
ana lgiṭinkun bligṭtai	will ich euch zu meiner Partei zählen."
kḏ haza amar ptahil	Als Ptahil so sprach,
baita minḫ 'tinsib	(da) wurde ihm das Haus weggenommen.
baita 'tinsib minḫ	Das Haus wurde ihm weggenommen,
u'štalaṭbḫ naplia	und die Hinfälligen erhielten die Herrschaft in ihm (darüber),
kḏ[5] *mn qudam ḏ'tingid rqiha*	wie bevor das Firmament ausgespannt war
ušarat arqa bmsuta	und die Erde durch die Verdichtung festgeworden war.
ptahil bhukumtḫ baiin uamar	Ptahil klärte sich bei (mit) seiner Weisheit auf und spricht:
'qum 'saq lbit ab	„Ich will mich aufmachen (und) zum Hause meines Vaters aufsteigen.
ḏ'marlḫ lab rama	Ich will zu meinem hohen Vater sprechen:
kul ḏamartlia[6] *'bdit*	Alles, was du mir befahlst, habe ich ausgeführt."

Es folgt noch eine Rede der Rūhā, die die Welt der Bösen durch weitere Schöpfungen vermehren will, um so die Welt, die ihnen nun gehört, entsprechend zu tyrannisieren, was Ptahil bestimmt, einen „Herrn über diese Welt" einzusetzen (Anthropogonie).

kḏ asgia lbit hiia labuia	Als er zum Hause des Lebens ging, zu seinem Vater,
'utra amarlḫ 'bdit alma	sprach der Uṯra zu ihm: „Ich habe die (eine) Welt geschaffen."

Das Stück schließt mit der Schilderung der Entstehung der Dämonenwelt durch Rūhā, die Planeten, die (12) „Unholde" und die „Fünf" (vgl. auch 134,13), ferner der Zeiteinteilung und dem Ausspruch (99,17f./106,28f.):

baita ḏabuhan bnalan	Das Haus, das unser Vater (Ptahil) uns gebaut,
anin nidarbḫ mn abatrḫ	wollen wir nach ihm bewohnen.

---

[1] Offenbar durch Einfluß von GR XV 13: 339,18 (352,3f.; s. u. S. 147).
[2] So mit Oxf. (Lidzbarski z. St. statt *atin*).
[3] B *rabaigar*; Dr *rabigar*.
[4] D om. [5] Dr om. [6] Dr *ḏamartulia*.

Die ausführlich wiedergegebene Kosmogonie des III. Buches hat als Akteure den Demiurgen Ptahil, seinen Vater Bhaq-Zīwā (= Abaṯur, s. o. S. 121ff.) und Rūhā mit dem Finsternisherrscher; das Leben spielt nur am Rande eine Rolle. Als Ursache der Weltentstehung gilt Bhaqs Wunsch, eine Welt zu schaffen, und zwar außerhalb des Pleromas, wohin sich auch Ptahil begibt: dadurch gelangt dieser in Kontakt mit der Finsterniswelt. Die Schöpfung erfolgt erst beim zweiten Mal, als Ptahil auf Grund seiner Unterwerfung und Verehrung eine „Gewand lebenden Feuers" vom Leben (!) erhalten hat, mit dessen Hilfe ihm im „schwarzen Wasser" (das chaotische Urmeer!) eine „Verdichtung" (*msuta*) gelingt. Wasser und Feuer sind also Schöpfungsmittel[1]. Um dieses Werk zu stören oder zu gewinnen, erzeugt Rūhā mit dem König der Finsternis die Planeten und Tierkreiswesen (die „Sieben", „Zwölf" und „Fünf")[2], die bei dem Aufbau des Firmamentes durch Ptahil an den Himmel gebunden und gefesselt werden (von einem Kampf ist dabei keine Rede)[3]. Sie bieten daraufhin Ptahil ihre Dienste an, die er auch annimmt und sie als „Söhne" adoptiert. Dadurch verliert er jedoch die Macht über das „Haus" (die Welt) an sie, wie vorher, d. h. die vom Lichtwesen Ptahil bewerkstelligte Schöpfung wird von der Finsterniswelt — die dazu nicht fähig war (vgl. das Motiv der Uneinigkeit oben S. 140) — in Besitz genommen und verfällt ihr so[4]. Ptahil selbst versucht dann diesen Verlust durch die Schaffung des ersten Menschen Adam wettzumachen (s. u.).

Wir heben als bedeutsam für diesen Text heraus:

1. Ptahil wirkt auf Grund des Befehls seines Vaters;
2. Er stellt eine Verdichtung mit Hilfe „lebenden Feuers" im „schwarzen Wasser" her;
3. Er ist nicht Vater der Planeten und Tierkreiswesen, sondern nur Adoptivvater.

Von einer Bestrafung oder Verwerfung des Demiurgen, wie wir sie noch kennenlernen werden, ist in dieser Version nicht die Rede. Im Gegenteil: er unterwirft sich dem Leben und erhält dadurch das Mittel zur Ausführung der „Verdichtung". Diese Auffassung wird durch den

---

[1] Vgl. dazu oben S. 93 Anm. 3 und Prol. S. 130.

[2] Die sieben Planeten (*šibiahia šubia*), zwölf Engel (*mlakia*) und fünf Leiter (*mdbrania*) begegnen bereits in der Bleitafel, Z. 253ff.; vorher werden auch hier einzelne Namen genannt: Šamiš, Bêl, Nêrig, Kēwān, Sin, Dlibat; alles Planetennamen nach mandäischer Auffassung. Vgl. Prol. S. 208ff.

[3] Vgl. zu dieser „Bindung" der Planeten (d. h. an ihren vorgeschriebenen Lauf) Zaehner, Zurvan S. 160; Gr. Bundahišn 57,7ff.

[4] Eine mikrokosmische bzw. psychologische Auslegung dieser Vorgänge liegt mitunter nahe; vgl. bes. die Beziehung zwischen Ptahils Versagen und Rūhās (des bösen Geistes) Starkwerden sowie Ptahils Verfall an die Finsternis.

aus dem gleichen Buche stammenden Text, der die oben geschilderten Ereignisse zusammenfassend vorausnimmt (89,1—10/91,11—30), jedoch im jetzigen Kontext einen guten Lichtboten (vgl. 87,10/89,6: Gabriel)[1] als Demiurgen meint und die Schöpfung als vom Leben beabsichtigt versteht (s. u. Abschnitt IIIa), bestätigt:

atia hda bra rhima	Ein geliebter Sohn kommt,
ḏmn kanpia ḏziwa ʿṣṭarar	der aus dem Schoß des Glanzes gebildet wurde.
ʿṣṭarar mn kanpia ḏziwa	Gebildet wurde er aus dem Schoße des Glanzes
udmuṯḥ mnaṭra batrḥ[2]	und sein Abbild ist an seinem Orte[2] wohlbekannt,
atia[3] *bʿruta ḏhiia*	Er kommt mit der Erleuchtung des Lebens
ubpaqadta ḏabuia pagid[4]	und mit dem Befehle, den sein Vater ihm erteilt.
ata blbuša ḏʿšata haita	Er kommt im Glanze lebenden Feuers
umasgia ʿl almak	und begibt sich in deine (Urs) Welt
sgudta ḏrbia sagid[5]	Er bezeigt Verehrung dem Großen (Leben),
ʿruta[6] *mapiq mn ʿuṣrḥ*	läßt Erleuchtung aus seinem Sinn (oder Schatz)[7] kommen.
ʿruta mn ʿuṣrḥ mapiq	Erleuchtung läßt er aus seinem Sinn (Schatz)[7] hervorkommen
umaitia msuta ramiḥ bmai	und bringt (eine) Verdichtung und wirft sie ins Wasser.
msuta bmai ramiḥ	(Eine) Verdichtung ins Wasser wirft er
umšania miṣra lalmia	und schafft einen Damm für die Welten.
maitilḥ lʿšata haita	Er bringt das lebende Feuer
uramilḥ bmia tahmia	und wirft es in das trübe Wasser.
mšadiklun lkumṣia	Er beschwichtigt die Gruben
umiabišlun lmia tahmia	und trocknet das trübe Wasser aus.
alma lnapšḥ qaria	Er schafft sich (ruft für sich hervor) eine Welt
ubaiin binta kḏ rurbia	und baut einen Bau gleich den Gewaltigen (dem Gewaltigen?).

Das Stück hat im wesentlichen die gleiche Terminologie wie die andere Version, ist jedoch offenbar von den „monistischen" Texten stärker beeinflußt (s. u. S. 204). Deutlich geht daraus der kompromißartige Charakter der Darstellung in III hervor: einerseits die Verbindung mit der Finsterniswelt und andererseits die Verehrung des Lebens, die der Demiurg bezeugt. Über den dritten Schöpfungsbericht aus GR III s. u. S. 197.

---

[1] Hier offenbar Hibil (s. u. S. 204).
[2] Dr hat *batra ḏhiia* „am Ort des Lebens".
[3] Dr om. [4] Dr om.
[5] Dr *sgid*. [6] Dr *bʿruta*.
[7] So Lidzbarski, OrStud. I S. 539; anders Nöldeke, Gramm. S. 134. 249: „Schatz" (cf. Mt. 12,35), ebenso R. Macuch (brieflich); Drower-Macuch, Dict. 345; GR 150,11. 244,5 („Schatzkammer des Herzens").

Ein ähnliches, wenn auch anderweitig ausgestaltetes Stück liefert uns GR XV 13 (336ff./348ff.):

kḏ 'ṣṭararit[1] *uhuit ana ptahil*	Als ich, Ptahil, gebildet wurde und entstand,
mn aina ḏziwa +sagia huit	entstand ich aus der Quelle des großen Glanzes.
kḏ 'thašab[2] *ab uqran*	Als mein Vater den Gedanken (Plan) faßte und mich hervorrief,
mn aina ḏziwa+[3] *qran*	rief er mich aus der Quelle des Glanzes hervor.
albšan lbuša ḏziwa	Er bekleidete mich mit einem Gewand des Glanzes
uksuia[4] *ḏnhura kasian*	und bedeckte mich mit einer Hülle[4] des Lichtes.
'hablia taga rba	Er verlieh mir eine große Krone,
ḏalmia bziwa[5] *nahria*	durch deren Glanz die Welten leuchten.
amar[6]	Er sprach:[6]
ia br qum asgia 'zil larqa (tibil)[7]	„O Sohn! Auf, geh, begib dich zur Erde (Tibil?)
umsuta bmia siauia msia	und dichte eine Verdichtung im schwarzen Wasser.
musia[8] *larqa tibil*[9]	Dichte die Erde Tibil
uiardnia urahaṭia paligubḫ	und zerteile in ihr Jordane und Kanäle.

Es folgt der Auftrag zur Schaffung Adams (s. u. S. 254) und daran anschließend ein zweiter Schöpfungsbericht (337,6—10/349,5—12), der das Wort (drei Rufe) als Schöpfungsmittel empfiehlt und zu einer anderen Art Kosmogonie gehört (s. u. S. 172f.). Ptahil begibt sich „zu den Grenzen der Erde (Tibil)". „Tibil" ist offenbar sekundär (aus einer anderen Kosmogonie) eingedrungen; 338,4 (350,12) steht dafür besser: „die Welt, die ganz Gestank ist". Die Tibil soll ja erst „verdichtet werden". Die „Dichtung" mißlingt, obwohl Ptahil bis zum Bauche ins Wasser einsinkt. Auch drei andere Mittel: der Name des Lebens und des Mandā ḏHaijê (!), die „sieben Gewänder des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, die mein Vater mir verliehen", und der „Stab der Rede und Erhörung" verhalfen dazu nicht[10]. Es schließt sich daran eine Klage Ptahils an (337,21ff./349,31ff.; s. o. S. 126). Ptahil berichtet seinen Mißerfolg (338/350), worauf Abaṯur „zum Leben, seinem Vater" emporsteigt. Das Leben läßt durch Hibil-Zīwā

---

[1] So mit D und Dr; C hat *'ṣṭarat*.
[2] D *'thašib*.
[3] ++ Dr om.
[4] Dr *uksuiia* „Hüllen".
[5] B *almia ḏziwa*.
[6] Dr *amarlia* „er sprach zu mir".
[7] So BCD st. *ḏtibil* (s. o. S. 130 Anm. 3!).
[8] C *msia*; D om; Dr *masia*.
[9] So BD st. *ḏtibil* (s. o. S. 130 Anm. 3).
[10] Das erste und dritte Mittel ist offensichtlich auch aus dem anderen Zusammenhang, der das Wort in den Mittelpunkt der Kosmogonie stellt!

eine „Verdichtung" holen[1], die Abaṯur erhält, der sie „in seinen reinen Turban einwickelt" (vgl. GR III: 109,10ff.: offensichtlich parallel zum Seelentransport gestaltet!) und sie seinem Sohne Ptahil brachte (338,18ff.), darauf heißt es:

amarlh	Er sprach zu ihm:
'zil musia[2] *larqa tibil*	„Geh, verdichte die Erde Tibil
ungud rqiha mn riš briš	und spanne das Firmament in vollkommener Weise aus."
qamit mn qudam[3] *ḏab abatur*	Ich erhob mich von meinem Vater Abaṯur
u'l miṣria ḏarqa tibil mṭit	und gelangte zu den Grenzen der Erde Tibil (!)[4].
msuta ḏab 'hablia ramit 'l mia[5]	Ich warf die Verdichtung, die mir mein Vater gegeben, auf das Wasser[5]
umia msuta msun	und das Wasser verdichtete sich (gerann).

Die anschließende Darstellung von den drei Verdichtungen und ihren Ausmaßen (338 ult. — 339,5/351,8—17) ist im jetzigen Zusammenhang ein Zusatz, wie schon Brandt seinerzeit beobachtet hat[6]. Aber auch die folgende Schilderung (339,5ff./351,18ff.) von den „sieben Rufen (Hervorrufungen = Schöpfungen)", aus denen die Welt mit Tieren und Pflanzen und auch die Finsternis mit Rūhā und Planeten erstehen, gehören in einen anderen Zusammenhang (s. u. S. 173f.). An die „unbeabsichtigte" Entstehung der Rūhā und ihrer sieben Söhne knüpft der aus GR III bekannte Passus an (339,15—340,11/351,35—352,38):

malalit[7] *lšuba ḏ'marlun*	Ich wandte mich an die Sieben und sprach zu ihnen:
mna huaitun šuba	„Woher kamt ihr, (ihr) Sieben,
kḏ lahua šumaikun bit ab	wo euer Name nicht in meinem Vaterhause war?
mna huaitun šuba[8]	Woher kamt ihr, Sieben[8],
kḏ lahua ḏana lmiqrinkun	wo ich nicht die Absicht hatte, euch hervorzurufen (zu schaffen)?"

---

[1] Vom „Hengst" (*'ušna*) 338,17: damit ist wohl der Herr der Finsternis gemeint (vgl. Lidzbarski z. St. und J c. 62: Ptahil erhält ein Gewand von Ur zur Dichtung!). Anspielung auf die Höllenfahrt? Vgl. unten S. 244. Zur Wortbedeutung s. jetzt Drower-Macuch, Dict. 346f.: „stallion, steed, strong male (beast), ram."

[2] B *musuia*; C *msuia*; DDr *msia*.

[3] CDDr *qudamḫ*.

[4] Ursprünglich wohl: „Grenzen der (Licht-)Welten" oder „zur Welt, die ganz Gestank ist"; s. o. S. 146.

[5] D hat *lmia siauia* „auf das schwarze Wasser".

[6] MR S. 53 Anm. 1. Gehört zu den jüngeren Spekulationen über die kosmischen Welten. Vgl. oben S. 130 Anm. 3.

[7] So B st. *mallit*; Dr *malilit*.

[8] Dr *šubai* „meine Sieben".

šuba mišma[1] *ḏšmun*[2]	Als die Sieben mich hörten,
'tnanap bihdadia mitqabria[3]	kamen sie zusammen und vergruben sich ineinander.
ruha mišma ḏšimat	Als Rūhā es hörte,
atat qudamḫ qamat[4]	kam sie und stellte sich vor ihm hin[4].
amarlḫ[5]	Sie sprach zu ihm:[5]
atinin[6] *lmihuilak rabigar*[7]	„Wir kommen, um deine Diener zu sein
umištmalak mn riš briš	und dir in jeder Hinsicht zu gehorchen.
bnai ušurbatai	Meine Söhne und meine Stämme,
abdia lqudamak anin	wir stehen als Sklaven vor dir.
anat sadra lmalkutak	Richte du dein (König-)Reich ein,
ḏanin nihuilak abdia[8] *mn abatdrak*	wir wollen hinter dir als deine Sklaven stehen."
malil ptahil ḏnimarlun	Darauf erwiderte Ptahil und sprach zu ihnen:
'u tibdun 'ubadia[9] *ṭabia*	„Wenn ihr gute Werke tut,
ana 'l giṭinkun bligṭtai[10] *u'zdaharbkun*[11]	will ich euch zu meiner Partei zählen und um euch sorgen.
'u latibdun 'ubadia ṭabia	Wenn ihr keine guten Werke tut,
mistakrun lhaka ḏminḫ 'titun[12]	werdet ihr in den Behälter (Kannā) eingeschlossen werden, aus dem ihr gekommen[12] seid.
'u tibdun 'ubadia ṭabia	Wenn ihr gute Werke tut,
anatun bnai titiqrun bgauḫ ḏhazin alma	werdet ihr meine Söhne in dieser Welt genannt werden
utisadrun 'ubadia	und die Werke ordnen,
ḏab paqdan 'lauaihun	über die mein Vater mich gesetzt hat."
kḏ hazin amar ptahil	Als Ptahil dies sagte,
baita minḫ 'tinsib	wurde ihm das Haus weggenommen.
baita 'tinsib minḫ	Weggenommen wurde ihm das Haus
ub'sura rba autbuia	und man setzte ihn in schwere Bande.
'sruia b'sura	Man band ihn mit Banden,
alma ḏtibil baṭla	solange bis die Tibil vergeht.
aminṭul ḏšania mamla[13] *ḏabahatḫ*	Denn er wich von der Rede seines Vaters ab
u'l mamla ḏabahatḫ lašar	und hielt sich nicht an die Rede seiner Väter.
abad ḏlapaqdḫ abuia	Er tat, was sein Vater ihm nicht befohlen,
ub'sura rba autbḫ[14]	daher setzte man ihn in schwere Bande.
usihupta npalalḫ	Ein Vorhang fiel nieder
binia dilḫ labatur abuia	zwischen ihn und seinen Vater Abaṯur.
...	...
šadruia lhibil ziwa	Sie sandten Hibil-Zīwā.
mitaqnḫ lhazin alma	um diese Welt herzurichten.

[1] B *mišuma*, besser *mišmia*.
[2] B *šumun*; D *ḏšumun*; Dr *ḏšimun*.
[3] B *mitqarbia*.
[4] Dr om.; BDr *qudamai* st. *qudamḫ* „sie trat vor mich hin".
[5] Dr *amarlia* „sie sprach zu mir".
[6] Dr *atinia*.
[7] CDr *arqa bigar*; D *arabigar*: alles Varianten von *arqabigal* (cf. Drower-Macuch, Dict. 39 s.v.).
[8] Dr *arbia*.
[9] Dr om.
[10] So mit C; DrD hat *bligiṭtai*.
[11] Dr *u'zdaharlkun*; D *uzdarkun*; B *u'zdarkun*.
[12] Dr *huaitun* „geworden, entstanden".
[13] Dr *mimra*.
[14] BDr *antbuia*.

Der wiedergegebene Abschnitt berührt sich stilistisch und terminologisch eng mit dem aus GR III und verarbeitet offensichtlich die gleiche Tradition. Von den parallelen inhaltlichen Hauptpunkten seien aufgezählt:

1. Ptahil aus dem Schoß des Glanzes gebildet (s. o. S. 144);
2. Sein Vater (Abaṭur) beauftragt ihn mit der Tibil-Dichtung im „schwarzen Wasser";
3. Mißlingen der Dichtung;
4. Aufstieg zur Lichtwelt, um ein Schöpfungsmittel zu erhalten, das er auch
5. erhält und damit sein aufgetragenes Werk ausführt;
6. Rūhā und die Sieben bieten sich als Helfer an, was Ptahil akzeptiert (s. o. S. 142f.).

Demgegenüber sind eine Reihe bedeutsamer Unterschiede gegenüber der Darstellung in GR III zu verzeichnen (abgesehen jetzt davon, daß noch die erwähnten anderen kosmogonischen Bestandteile eingeschaltet sind):

1. Als unwirksame Schöpfungsmittel gelten bei Ptahil: der Name des Lebens und Mandā ḏHaijês, die sieben Glanzgewänder, die er von Abaṭur erhalten hatte, der Stab der Rede und Erhörung;
2. Ptahil steigt nach dem ersten Mißlingen nicht zum Leben, sondern zu seinem „Vater" Abaṭur; dieser für ihn beim Leben
3. eine „Verdichtung" statt eines „Gewandes von lebenden Feuer";
4. Ptahil gilt — zumindest im gegenwärtigen Zusammenhang — als Erzeuger, also wirklicher Vater der Rūhā und Planeten; was GR III von Rūhā ausgesagt ist, wird hier auf Ptahil übertragen:

Als sie sie erblickte, fiel ihr das Herz von der Stütze herunter (100,37f.)	Als ich sie erblickte, fiel mir das Herz von der Stütze herunter (351,34f.)

Dabei wird jedoch die Unabsichtlichkeit ihrer Entstehung betont (im jetzigen Text: durch den siebenten Ruf Ptahils), und weiterhin heißt es aufschlußreicherweise, daß die „Sieben" bei Ungehorsam „in das Kannā, aus dem sie gekommen, eingeschlossen werden" und sie bei Gehorsam als Ptahils Söhne gelten sollen (s. o. S. 143). Aus diesem auffälligen Tatbestand folgt, daß die Schaffung der „Sieben" durch Ptahil aus einem anderen Überlieferungsbereich entstammt und in unseren Text eingetragen ist (s. u. S. 163).

5. Fesselung des Ptahil, da er von „der Rede seiner Väter" (= Lichtwesen) abgewichen ist, was sich — wie GR III — auf seinen Pakt mit den Bösen bezieht;

6. Entstehung eines „Vorhanges" zwischen Ptahil und seinem Vater Abaṯur; davon ist auch GR V 4: 194,16 (*masihpa*)[1], 195,9 (*sihupta*) und XV 2: 306,19f. (*sihupa ḏptahil*) die Rede;
7. Hibil-Zīwā als Vollender des angefangenen Schöpfungswerkes (zu Hibil als Demiurg s. u. IIIb).

Bei der weiteren Behandlung der kosmogonischen Texte sind diese Motive und Traditionszüge jeweils besonders zu beachten, um dadurch die einzelnen Gedankenkreise zu fassen. Zunächst wenden wir uns GR V 1 (der Finsternisreise Hibils) zu. Über das hier vorliegende Spiegelungsmotiv bei der Entstehung des Demiurgen Ptahil s. o. S. 124f. Ptahil als Sohn und Abbild (dmūṯā) des Abaṯur wird am Grenzort (des Pleromas) plaziert. Hibil, zu dessen Verherrlichung der ganze Traktat verfaßt ist[2], tritt dabei verschiedentlich auf, besonders als Warner vor der Weltschöpfung; diese Warnung wird von Abaṯur in den Wind geschlagen, und er gibt Ptahil den Befehl zu dessen Werk (169,5ff./174,24ff.):

qum ptahil br msia msuta bmia siauia
uqam msa[3] *ula ʿtmisiat uqam*[4] *bhašabtḫ uamarlḫ labuia*

„Auf, Ptahil, mein Sohn, dichte eine Verdichtung im schwarzen Wasser!"
Er machte sich an die Verdichtung, aber es verdichtete sich nicht. Da stand er in seinem Gedanken und sprach zu seinem Vater:

ab mn šuba lbušia nisbit hanik ḏʿtnišbit bgauaihun uqamit bgu mia ulaʿtmisiat arqa

„Vater! Ich nahm von jenen sieben Gewändern, in denen ich geschaffen (gepflanzt) worden bin[5] und trat in das Wasser, es verdichtete sich aber keine Erde."

uamarlḫ abuia ia sakla hzia mšauialia kḏ dilak anat sab mn šuba lbušia ḏziwa unhura uʿqara ḏana albištak urmia bmia siauia ḏhašta msuta hauia

Da sprach sein Vater zu ihm: „Du Tor! Hüte dich, mich dir gleichzustellen. Nimm du von den sieben Gewändern des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit, mit denen ich dich bekleidet habe und wirf (davon) in das schwarze Wasser, damit jetzt eine Verdichtung entstehe."

kḏ haza šuma mn abatur abuia qam nsib mn hanatun šuba lbušia

Als er dies von seinem Vater Abaṯur hörte, stand er auf, nahm von jenen sieben Ge-

[1] Vgl. Lidzbarski z. St. S. 194 Anm. 5. DAb. Taf. 1 (S. 6f.) heißt es: „Dies ist die Säule (*ʿṣṯuna*), die den Himmel stützt; es ist ein Vorhang, der über Ptahil, zwischen ihm und Abaṯur ausgespannt ist (*sihupta hʿ ḏngida ʿlḫ ḏptahil abinia dilḫ labatur*); sie können einander sprechen und hören, aber nicht einander von Angesicht sehen." Vgl. auch Drower-Macuch 325b. Belege für die spätjüdische Lehre vom Schleier zwischen göttlicher und irdischer Welt bei A. Adam, Psalmen des Thomas etc. S. 35 Anm. 15. In der Hypostase der Archonten (Labib 143, 13—22) wird Sabaoth nach seiner Buße von Sophia und Zoe entrückt und über den siebenten Himmel unterhalb des Vorhanges eingesetzt. Er ist für die Gnostiker zerrissen: Ev. Phil. 118, 1—7 (p. 70).

[2] Vgl. dazu unten S. 223ff.

[3] D add. *arqa*; Dr add. *mahta*.

[4] Dr *tum kum*.

[5] Vgl. 168,13ff. (174,7ff.): Ptahil erscheint hier in sieben Gewändern, gleich seinem Vater, die dieser ihm jedoch wegnimmt und ihm „von seinem Glanz und von seinem Lichte" gibt.

ḏziwa unhura u'qara urma 'l mia siauia 'tmisiat arqa msuta hda trisar alpia parsia ukulḫ alma qam mia siauia hdar hudrana ḏalma

wändern des Glanzes, des Lichtes und der Herrlichkeit und warf (davon) auf das schwarze Wasser hin, da verdichtete sich die Erde in einer Verdichtung von 12000 Meilen, und die ganze Welt stand da. Das schwarze Wasser bildete einen Umkreis um die Welt.

Es folgt der Protest Hibils gegen das Schöpfungswerk und seine Versöhnung mit Ptahil; er ermuntert diesen zur Fortführung seiner Werke und umgibt die Verdichtung mit „sieben Mauern" (*suba šuria*). Während er in Gedanken dasteht, greift nun Rūhā ein (170,3ff./175,8ff.): Als sie vernimmt, daß Ptahil „aus dieser Welt geschaffen wurde", „erstarkte ihr Herz und sie sprach zu ihm: ‚Von mir stammst du!'" Sie fordert ihren (gebundenen) Sohn Ur zum Beischlaf auf und beide erzeugen zusammen „sieben Söhne", die ihr aber nicht gefallen, weshalb sie sich noch einmal zu Ur begibt und darauf „zwölf" Söhne gebiert, die ihr ebenfalls nicht gefallen und als ihrem Vater ungleich erscheinen. Die Söhne, über ihre Mutter erbost, verziehen sich in den „Schoß von Nebelwolken" (*bkaupa ḏarpilia*), die von ihnen selbst geschaffen worden sind (*'štanaian*). Hibils Eingreifen führt dann schließlich zu ihrer Einsetzung und Benennung als Gestirne (171,20f.).

Diese Variante unterscheidet sich zunächst schon durch den Prosastil von den bisherigen Texten, bewahrt aber trotzdem eine Reihe bereits aufgetretener Termini, wie *msuta msa*, *lbušia ḏziwa*, *mia siawia*. An inhaltlichen Hauptpunkten ist hervorzuheben:

1. Abaṯur beauftragt im Widerspruch zu Hibil (bzw. dem Leben) Ptahil mit der „Verdichtung" im „schwarzen Wasser";
2. Mißlingen derselben, worauf
3. Ptahil zu Abaṯur eilt, der ihm den Rat gibt,
4. die „sieben Gewänder" des Lichtes usw. zu benutzen;
5. Auftreten der Rūhā und ihrer mit Ur erzeugten „Sieben" und „Zwölf";
6. Eingreifen Hibils (zugunsten der Schöpfung).

Mit GR III berühren sich die Punkte 1, 2, 5, z.T. 4 (Gewand lebenden Feuers, Licht- und Glanzgewänder), mit XV 13 alle Punkte (besonders 3 und 4)[1]; Ptahil verwendet allerdings in diesem Stück „sieben Gewänder" als Schöpfungsmittel von Abaṯur und ist wiederum nicht Schöpfer der „Bösen". Verkürzt ist dagegen diese Darstellung um die indirekte Beteiligung des Lebens und das Dienstverhältnis der „Bösen"

[1] Die Angabe der Größe von 12000 Parasangen berührt sich mit dem eingeschobenen Stück in GR XV 13: 339 (351)!

zu Ptahil. Wir haben also eine selbständige Kombination[1] verschiedener Varianten vor uns, die jedoch im Grundzug mit den bisherigen übereinstimmt, offensichtlich aber Ptahil positiver beurteilt (keine Fesselung Ptahils, Versöhnung mit Hibil) und eine Art Kompromiß darstellt. Eingebettet ist sie ja in die Höllenfahrtsgeschichte Hibils, die ihre eigene Stellung im mandäischen Schrifttum einnimmt, wie noch gezeigt wird (s. Abschnitt IV).

Als nächster Passus folge die etwas lückenhafte und unklare Darlegung der Vorgänge aus GR X, wozu wir auch auf das oben S. 26ff. Gesagte verweisen. Wasser und lebendes Feuer werden hier als Schöpfungsmittel, die der „Zweite" einem der „Söhne des Heils" (Abaṯur offenbar) übergibt, genannt (239,23f./241,18f.). Demgegenüber ist dann nur noch von der „Formung" (*kimṣa*) die Rede[2], die Abaṯur, vom Zweiten (!) erhalten, Ptahil übergibt (240,23—241,5/242,12ff.):

uata ptahil urimiḫ balma ḏhšuka uqra qiriata ušarhib šurbata lbar mn hiia[3] *ḏlašihia ʿlauaihun dilhun ʿtiqria ziwa hsir unhur pqid ḏpsaqinin lšurbata balma ḏhšuka umitpisqan*

Und Ptahil kam und warf sie (die „Formung") in die Welt der Finsternis. Er schuf (rief hervor) Schöpfungen und bildete Stämme außerhalb des Lebens[3], die ihm (dem Leben) unwürdig sind. Er wurde „des Glanzes bar und vom Licht abgeschnitten" genannt, (er), der die Stämme in der Welt der Finsternis abgeschnitten hat und sie (so, daher) abgeschnitten sind:

uabatar ḏkiriḫ ptahil balma hanatḫ ušauibḫ šurbatḫ triṣ aqminun lm(a)lakia[4] *ḏbaita*[5] *ḏniplihunḫ ladam ḏpagra*[6] *ulhua zauḫ balma hanatḫ ḏhšuka*

Nachdem Ptahil jene Welt geschaffen (hervorgerufen) und seine Stämme in ihr gebildet hatte, richtete er die ‚Engel des Hauses' auf, (auf) daß sie den körperlichen Adam und sein Weib Hawwā in jener Welt der Finsternis verehren sollen.

(Fortsetzung s. u. S. 252).

Im weiteren tritt dann Hibil auf, der Ptahil zur Besinnung bringt; er geht daraufhin zu Abaṯur, „der auf ihn zürnte und ihn in den Fußblock (*sad[d]a*) bis zum Ende der Welten setzte" (242,3f.).

---

[1] Vgl. auch die Spiegelungsgeschichte! Beachtenswert ist außerdem die Benennung Ptahils mit *sakla* („Tor, Narr": 169,9/174,30), ein Wort, das dem gnostischen Demiurgen bekanntlich in anderen Sekten eignet (gräzisiert: *Saklas;* vgl. Apkr. Joh.).

[2] Vgl. zu diesem Terminus Lidzbarski, Joh. S. 66 Anm. 2 und oben S. 112 Anm. 2; ex *QMṢ* „zusammenpressen" daraus „bilden, formen" (Töpferterminologie?). Zum Wechsel von *k* und *q* s. Nöldeke, Gramm. § 42. Der Begriff kann auch „Substanz" bedeuten; Drower-Macuch, Dict. 213b (betr. GL 65,22 u. 67,12?); unsere Stellen werden hier wie folgt aufgefaßt: 240,3: „formation (: creation)"; 240,16f. nicht übersetzt; 239,3: pleroma? *KMṢ* scheint ein Parallelausdruck für das sonst übliche *MSA* „dichten" zu sein.

[3] So mit D st. *lbit hiia* „für das Haus des Lebens" (!).

[4] So mit ACDr st. *lmalkia.*

[5] So mit D und Dr.

[6] So st. *ḏpagria.*

Die aufgeführten Stellen zeigen eine von den bisherigen Texten etwas abweichende Formulierung, auch stilistisch, doch bewahren auch sie im Grunde den bekannten Hauptgedanken: die Welt ist zwar gegen den Willen des Lebens geschaffen[1] („hervorgerufen"), aber das Schöpfungsmittel (hier *kimṣa* s. Anm. 3) stammt letztlich vom Leben (wie in XV 13). Es fehlt der Begriff der „Verdichtung" (*msuta*), auch das „schwarze Wasser" wird nicht erwähnt (vgl. aber oben S. 151) und ein Mißlingen des ersten Schöpfungsversuchs ebenfalls. Ausdrücklich ist aber festgehalten, daß die Schöpfung außerhalb des Pleromas erfolgt. Der angeführte Titel Ptahils begegnet auch in GR V 4 und VI (194,24f.; 209,34f.). Die Fesselung Ptahils geht hier auf Abaṯur zurück (s. dazu unten S. 192f.). Die Planeten bezeichnen ihn 244,4 (244,36) als „ihren Vater" und gelten im anderen Zusammenhang (246,21) als Ursache der Weltschöpfung (s. dazu unten S. 163ff.); wiederholt treten „Ptahil und die Planeten" zusammen auf. Auch hier taucht Hibil als Ermahner auf, wie in XV 13 und V 1. Der ganze Traktat ist eine Kompilation, die zumindest zwei verschiedene Überlieferungen verarbeitet, wie schon Lidzbarski bemerkt hat (Einleitung zum Stück, S. 239). Auch in der Schöpfungsgeschichte sind verschiedene Varianten vertreten, die jedoch, wie auch in GR XV 13. V 1 u. a., zu einer relativ geschlossenen Darstellung verbunden worden sind[2]. In diesem Falle ist es nur eine kurze zusammenfassende Wiedergabe, die den bisher behandelten Texten verwandt ist. Die Rolle des *kimṣa* verbindet sie mit GR XV 13 bzw. stellt eine besondere Variante dieser Vorstellung dar (wobei die Reminiszenz an „Feuer" und „Wasser" im vorausgehenden Abschnitt zu beachten bleibt).

Von der *kimṣa* „Formung, Schöpfung"[3] des „lebenden Wassers" ist auch GR XV 3 (307,22/307,24) die Rede. Im gleichen Stück, das von der Entstehung des „lebenden Wassers" bzw. der Jordane auf der irdischen Welt erzählt[4], ist dann vom „Plan" (*hašabta*), von der „Dichtung der Erde" und dem „Ausspannen des Firmamentes" (308,1), der Schlechtigkeit des Ptahil-Uthra, „der aus dem schwarzen Wasser emporstieg" (s. o. S. 125f.), seiner Bestrafung („Fußblock und Fesselung") und Rehabilitation (zusammen mit Abaṯur und Jōšamīn) am Weltende (310f./311f.), wobei Hibil als Heiland fungiert und von einem Zwist zwischen Abaṯur und Ptahil ausdrücklich erzählt wird (s. o. S. 126f., 135), die Rede. Alles das berührt sich vielfach mit XV 13

---

[1] Vgl. 246,19 (247,11): „diese Welt wurde nicht nach dem Wunsche des Lebens geschaffen."

[2] Besonders in der Verbindung der „biblischen Schöpfungsanklänge" mit den bisher wiedergegebenen Mythen, wie auch in GR I. XI. XV 13. XVIII. Vgl. dazu Abschnitt II b!

[3] Vgl. oben S. 152 Anm. 2. Kimṣā steht in GR X an Stelle von Msūṯā.

[4] Vgl. dazu Kult § 7 S. 61ff. und § 8 S. 66ff., unten Abschnitt III c.

(vgl. auch St. 15 und 16), worauf wir noch einmal zurückkommen (unten Abschnitt IIc).

Der Traktat GR XI bietet gleichfalls eine besondere Form der Kosmogonie durch Ptahil (267f./265f.). Wir greifen zuerst die für uns wichtigsten Belege heraus: sie stehen im Zusammenhang einer „Offenbarungsrede" des Mandā ḏHaijê an den „kleinen Enōš" (268, 6ff./265,30—266,9):

'galilak ata ptahil hu umlakia ḏminḫ asgia 'l mia siauia amar	Ich offenbare dir: Ptahil kam, er und die Engel seiner Begleitung (eigtl. die mit ihm, bei ihm waren). Er ging an das schwarze Wasser[1] (und) sprach:
'msiḫ[2] *larqa utihuia arqa*	„Ich will die Erde dichten und die Erde entstehe!"
uqaiim ptahil mithašab bnapšḫ bma ḏabuia paqdḫ umalalat ruha h'umlakia[3] *ḏminḫ uamralḫ lptahil*	Ptahil stellte sich hin und dachte bei sich nach über das, was sein Vater ihm befohlen. Da sprach Rūhā, sie und die Engel ihrer Begleitung (s. o.) und sprach zu Ptahil:
akuat rqiha ngadtḫ amar 'l mia[4] *halin tihuia arqa*	„Wie du das Firmament ausgespannt, so sprich über dieses Wasser und die Erde entstehe!"
uamarlhun lmlakia ana hazin ab paqdan 'lḫ lmibdḫ tum šapir ḏanatun amartulia	Da sprach er zu den Engeln: „Dies befahl mir mein Vater zu tun, doch ist gut, was ihr mir sagt."
unsib mn 'šata haita tum nsib mn lbušia[5] *ḏlbiš rma*[6] *bmia siauiv umisiat*[7] *arqa tibil*[8]	Da nahm er etwas vom lebenden Feuer, dann nahm er eines (einiges?) von den Gewändern, mit denen er bekleidet war, warf es in das schwarze Wasser, und die Erde Tibil dichtete sich.

Es folgt die Schaffung von Bergen, Meeren usw. (s. u. S. 174). Mandā ḏHaijê verleiht der Ptahilschen Schöpfung Bestand und bringt auch „lebendes Wasser" in das „schwarze Wasser" (s. u. S. 205).

Der Text, der, wie Lidzbarski in seiner Einleitung dazu bemerkt hat, „besonders sprachliche Eigentümlichkeiten aufweist" (S. 250), hat auch inhaltlich seine Besonderheiten; in unserem Falle ist der bekannte Grundzug besonders gestaltet. Die ganze Kosmogonie wird, in Einzelakte zerlegt, vorgeführt und die Beteiligung der Lichtwelt daran hervorgehoben. Hier die Hauptzüge:

1. Ptahil schafft auf Grund des Befehls seines Vaters, d. i. Abaṯurs lt. 268,26 (266,23); dieser hat ihn „gesandt, Himmel und Erde zu bauen (*mibnia*)" (268,1f./265,23f.).

---

[1] Vorher heißt es: „Die Erde ist schwarzes Wasser. Es entstand hier, nachdem dieses Mysterium entstanden war" (*uhak hun abatar ḏraza hai hua*).

[2] BDr *'misiḫ*. [3] B *umalakia*. [4] BDr *lmia*.

[5] So st. *lbuša* (sg.). [6] BCDDr *urma*.

[7] Dr *'tmisiat*. [8] BCDr *ḏtibil*.

2. Zur eigentlichen Ausführung der „Verdichtung" im „schwarzen Wasser" wird Ptahil von Rūhā verführt. Dieses Motiv, daß die böse Macht der Kosmogonie anregt, findet sich hier erstmalig; es ist, wie wir noch sehen werden, ein sehr alter Zug (s. u. S. 165ff.). Beachtenswert ist allerdings, daß Rūhā von der Schaffung durch das Wort spricht (vgl. GR XV 13), während dann Ptahil
3. mit Hilfe der bekannten Mittel „Lebendes Feuer" und „Gewänder" die Erde im schwarzen Wasser dichtet. Diese Elemente sind uns aus den bisherigen diesbezüglichen Texten bezeugt. Hier sind „lebendes Feuer" und „Gewand" getrennt aufgeführt (vgl. den Ausdruck „Gewand lebenden Feuers" in GR III!), wohl ein sekundärer Zug.
4. Neu und singulär ist die Verbindung Ptahils mit „Engeln" (*mlakia*). Damit sind nicht die Planeten gemeint, denn auch Rūhā tritt mit „Engeln" auf. Vgl. dazu unten S. 158ff.
5. Die Gestirne (*kukbia*), d. h. wohl die 12 Tierkreisbilder, wurden von Ptahil geschaffen, auch die Zeiteinteilung und -rechnung (267,7ff./265,1ff.). Anders also wie in GR III (99,20ff./106,34ff.), wo die „Zwölf Gestirne" (*trisar kukbia*) die Zeiteinteilung selbst einrichten. In beiden Texten führen sie jedoch den Namen „Herren des Hauses" (*maria ḏbaita* 99,18 und 271,5).

Die wiedergegebene Kosmogonie hat also im wesentlichen mit GR III am meisten Berührung. Sie gehört zu dieser Überlieferung, die man als eine kompromißartige Darstellung bezeichnen kann, da sie Ptahil nicht verdammt und die Mitwirkung des Lebens betont. Bewahrt wird jedoch der alte Zug von der Gestirnschöpfung des Demiurgen (wie in GR XV 13. X. XIV; GL I V) und der Gedanke, daß Rūhā zur Schöpfung der Tibil mitanregt.

Noch einen Passus gilt es in GR zu betrachten, und zwar aus Buch XIV, dem wir schon S. 122 begegnet sind. Einer der drei Söhne des Jōšamīn ist hiernach Bhaq-Uṯra (wie GR III für Abaṯur), der sich eine eigene Welt schafft und sich „Vater der Uṯras" nennt; darauf heißt es (297,19ff./293,34ff.):

uhaizak hua bra ḏaba ḏ'utria ḏhu aba ḏ'utria qra ḏnapšḫ uqra librḫ ptahil ptaha[1] *ḏainḫ ptahilḫ*[2] *ulampatḫ*	Dann entstand der Sohn des Vaters der Uṯras, der sich selber ‚Vater der Uṯrās' nannte. Er nannte seinen Sohn ‚Ptahil', die ‚Öffnung', der ich die Augen ‚geöffnet' und die nicht sehend wurde[1]
haizak qam ptahil bra ḏaba ḏ'utria ḏhu aba ḏ'utriā qra lnapšḫ	Da erhob sich Ptahil, der Sohn des Vaters der Uṯras, der sich selber ‚Vater der Uṯras'

[1] B *ptihia*; C *ptiha*; D om.; Dr *ptita bainḫ* (st. *ḏainḫ*). Zu dieser mandäischen Etymologie s. Kult S. 115 Anm. 3. 4.
[2] B *ptihlḫ*; CDr *ptihilḫ*.

azal uqam 'l mia mzigia u'l šata mzigta ḏ'tbḫ 'šata haita u'tbḫ 'šata 'kilta umia ḏarqa ḏ'tbun mia tahmia unia hiia uhašib[1] *lmiqria uamar*	nannte, ging hin und stellte sich an das gemischte Wasser und (an) das gemischte Feuer, in dem lebendes Feuer und verzehrendes Feuer ist und (an) das Wasser der Erde (!), in dem trübes Wasser und lebendes Wasser ist und er gedachte, eine Schöpfung zustande zu bringen und sprach:
'qria[2] *'utria u'iaqim lqudamai*[3] *akuat ḏab ldilia qran*	„Ich will Uṯras schaffen (hervorrufen) und vor mir aufstellen, wie mein Vater mich geschaffen (hervorgerufen)."
bmimar qadmaia malil uqra unbaṭ usliq alanpia šuba šibiahia ḏhablia umhamblia ḏhuabḫ blbušai(h)un zma usumqa . . .	Mit dem ersten Wort sprach er und rief hervor, und es kamen empor und stiegen vor ihm auf die sieben Planeten, die Verderber und Verdorbenen, an deren Gewand Blut und Röte ist . . .

Dieser kurze Schöpfungsbericht soll offensichtlich die Entstehung der bösen Planeten, die den Seelenaufstieg gefährden, erklären (s. die Fortsetzung des Textes); sie wird hier dem Ptahil als unabsichtliches Werk zugeschrieben (er wollte ja eigentlich Uṯras, also Lichtwesen, nach dem Vorbild seines Vaters schaffen). Ein ähnlicher Tatbestand liegt in GR XV 13 (351) vor, wo ebenfalls durch das Wort geschaffen („hervorrufen") wird. Sonst erinnert unser Text stark an GR III (vgl. Bhaq-Uṯra)[4]. Von einer „Verdichtung" ist keine Rede, wohl aber von den bekannten Schöpfungselementen Wasser und Feuer; beides aber schon in „gemischtem" Zustand, was darauf schließen läßt, daß die eigentliche Schöpfung (die des Bhaq?) schon vorausgesetzt ist (vgl. „Wasser der Erde"). Damit ist für uns auch schon angedeutet, daß wir in dieser Überlieferung eine sekundäre Bildung vor uns haben, die alte Gedanken originell verarbeitet hat. Ptahil gilt als ein eindeutig böses Wesen; er wird mit den „Bösen Engeln" (*mlakia bišia*)[5] auf eine Ebene gestellt, zu denen Jāwar (nicht Hibil) gesandt wird (298, 11ff./294, 17f.). Die „Volksetymologie" von „Ptahil", die hier gegeben wird, deutet ebenfalls auf den jüngeren Charakter dieses Textes.

Damit haben wir die wichtigsten Texte dieser Gattung aus GR durchgemustert, und es sind jetzt zunächst vor der Betrachtung weiterer Stücke einige zusammenfassende Folgerungen daraus zu ziehen, vor allem die Haupt- und Nebenlinien hervorzuheben und ihre Verteilung in den einzelnen Kosmogonien zu charakterisieren.

---

[1] So BDr st. *hašib*.
[2] Dr *miqria*.
[3] So DDr statt *lqudamḫ* „vor ihm".
[4] Vgl. auch Lidzbarski in der Einleitung S. 288, 12.
[5] Vgl. GR XIV und Lidzbarski a.a.O.

1. Weltschöpfer ist Ptahil[1], sein Vater Abaṯur bzw. Bhaq-Zīwā.
2. Den Auftrag zur Weltschöpfung erhält der Demiurg von seinem Vater Abaṯur.
3. Die Schöpfung (der Tibil) erfolgt außerhalb des Pleromas, in der Finsternis, in Form
   a) einer „Verdichtung" (*msuta*) im „schwarzen (oder: trüben) Wasser" (III, V 1, XI, XV 13; weitere Stellen folgen);
   b) einer „Formung" (*kimṣa*), X;
   c) einer Schöpfung durch das Wort (XIV; ferner XV 13, XI u. a.; dazu ausführlich unten über die „Einrichtung der Tibil").
4. Schöpfungselemente sind Feuer und Wasser[2]:
   lebendes Feuer — trübes oder schwarzes Wasser
   Gewänder lebenden Feuers
   Gewänder des Lichts, des Glanzes und der Herrlichkeit (XV 13, V 1).

---

[1] So auch Bleitafel, Z. 245f.: „Pta'êl, der das Haus (die Welt) gebaut" (*pta'il ḏbnḫ lbita*). In den „secret rolls he hardly appears at all und there are only a few brief references to his name" bemerkt Drower, Adam S. 37 Anm. 2. Ursache dafür dürfte die zunehmende „monistische" Auffassung und positive Bewertung der Weltschöpfung sein, wie wir noch sehen werden. Im Buch des Dīnānūkht, GR VI, einem Text, den auch Theodor bar Kōnai anführt und der eine Reihe altertümlicher Elemente enthält (s. Lidzbarski z. St.), sitzt Ptahil als vom Licht abgeschnitten in einem Wachthaus (vgl. oben S. 130); es heißt u. a. (209,23—210,4/209,33ff.):

. . . ḏptahil ziw hsir unhur psiq ḏpsaq hiia mn batraiun . . .	. . . Ptahil, der des Glanzes bar, vom Lichte abgeschnitten ist, den das Leben hinter sich abgeschnitten hat . . .
uamar bhailai bnaiṯḫ lbaita ubgabarutai taqinṯḫ lhikla 'hbit sira lhušban almia uiahbit šamiš lšamušia 'l bnat anaša . . .	Er spricht: „Durch meine Stärke habe ich das Haus gebaut, durch meine Wundertaten habe ich den Palast (oder Körper, so im GL!) gegründet. Ich gab den Mond hin für die Rechnung der Welten, ich gab die Sonne hin, um den Menschenkindern zu dienen."

Auch hier wird also Ptahil nach der alten Überlieferung als verdammter Demiurg geschildert, der selbstmächtig geschaffen hat. 207,20 (207,37f.) ist vom „Erbauer des Himmels und der Erde" die Rede, der jünger ist als der „erhabene Mann" (*gabra iatira ḏqašiš mn qudam bania šumia uarqa . . .*). Ist damit der Lichtbote oder der „Urmensch" gemeint? Vgl. S. 62 Anm. 1 und S. 134 Anm. 1; ferner unten S. 338 Anm. 1. Noch im 17. Jh. berichtet Abraham Ecchellensis von den Mandäern, daß sie einen „pater lucis", genannt Abthahil, verehren, dessen Gegenbild die Hesciucha (Finsternis) sei (nach Pallis, Bibliogr. S. 46).

[2] Feuer und Wasser als Schöpfungselemente sind auch in der spätjüdischen, esoterisch-kabbalistischen Überlieferung bekannt: vgl. Sepher Jezīrāh (ed. L. Goldschmidt, 1894) I 12. 14 (S. 52 u. 53); Bahir § 130 (ed. G. Scholem, 1923, S. 142f.). Scholem a. a. O. bemerkt dazu, daß dieser Gedanke den Midrašim noch fremd sei und „ohne Zweifel auf nichtjüdische antike Kosmogonien zurückgeht" (S. 143). Zur iran. Herkunft vgl. Kult S. 130 Anm. 4.

5. Das Verhältnis zur Rūhā, den „Sieben" und „Zwölfen", ist verschieden festgelegt:
   a) Unterstützung der Weltschöpfung (als „Diener und Söhne" Ptahils): dies führt zur Verwerfung des Demiurgen, da nicht im Plan des Auftraggebers Abaṯur (III, IV[1], V 1, XV 3);
   b) Schaffung der Planeten durch Ptahil (X, XI, XIV, XV 3 (?)[2] XV 13; weitere Stellen folgen).
6. Das Verhältnis des Demiurgen zum „Leben" ist durchweg zwiespältig, bereits bedingt durch den Abfall des „Zweiten". Die Verbindung mit dem Leben wird ausgedrückt durch
   a) Ptahil als Glanzwesen bzw. Uṯra, vgl. bes. III.
   b) das Schöpfungsmittel, das vom Leben stammt; der erste erfolglose Versuch der Verdichtung oder Schöpfung[3] führt zur Bitte an das Leben um Unterstützung. Dies erfolgt wiederum entweder direkt durch Ptahil (III) oder durch Vermittlung seines Vaters Abaṯur (XV 13, V 1, X).
7. Die Verurteilung des Demiurgen erfolgt auf Grund der Weltschöpfung als solcher (Hybris des Schaffens und des Selbständigkeitstriebes) oder der Verbindung mit den bösen, finsteren Mächten (Ungehorsam gegenüber Abaṯur)[4]. Vgl. bes. X, XV 2. 3. 13. 15. 16.

Die Vielfalt der behandelten mandäischen kosmogonischen Darstellungen läßt sich demnach auf einige wenige Grundstrukturen zurückführen. Als Haupttyp ist eindeutig zu eruieren: die „Verdichtung" der Tibil durch den Demiurgen Ptahil mit Hilfe „lebenden Feuers" im „schwarzen (trüben) Wasser". Als Auftraggeber fungiert der „Dritte". Die „Bösen" (Rūhā und ihr Anhang), deren Ursprung unterschiedlich dargelegt wird, wirken bei der Einrichtung der irdischen Welt mit. Ein späterer Zug dieses Motivkomplexes ist die „Formung" (*kimṣa*, X). Auf die Wortkosmogonie wird noch besonders einzugehen sein: sie repräsentiert einen anderen Haupttyp, der m. E. alttestamentlich-jüdische Züge besitzt bzw. bewahrt hat.

Nach diesen Bemerkungen muß zunächst einmal die Verbindung Ptahils mit den Planeten bzw. den „Sieben" und „Zwölfen" und ihre Beziehung zur Kosmogonie näher beleuchtet werden. Dazu sollen

---

[1] Vgl. 132,20f. (147,27f.): Rūhās Söhne und Ptahil-Uṯra sollen diese Welt einrichten (*nisadruia*).

[2] Vgl. 310,17f./311,15!

[3] Vgl. die Auffassung Odebergs, S. 16 (Tibilschöpfung ist ein mißlungener Versuch einer solchen Schöpfung).

[4] Abaṯur und Ptahil stehen GR X, XV 3. 15. 16 in Zwietracht miteinander (vgl. dazu oben S. 125ff. und 135).

uns die bis jetzt noch nicht herangezogenen GL-Texte[1] dienen. Der Zusammenhang der beiden Größen tritt auch in diesen für den Seelenaufstieg bestimmten, also an der Überwindung der Welt stark interessierten Texten, deutlich hervor, wie folgende Stellen lehren:

GL I 2:

arqa ḏbnalḫ ptahil ušuba šibiahia (9,10)	Die Erde, die Ptahil und die sieben Planeten gebaut (430,15)
alma ḏptahil alma ḏlau mindam (16,13f.)	die Welt des Ptahil, die Welt, die ohne Wert ist. (435,27)

GL I 4:

haza maṭarta ḏšaba dmauata ḏqra ptahil (30,14f.)	Dieses Wachthaus[2] ist das der Sieben Gestalten[3], die Ptahil hervorgerufen (geschaffen) hat. (447,41)

(36,18/451,10: „die Bösen, die Ptahil hervorgerufen" sind nicht mit den Planeten gleichzusetzen, sondern sind andere, finstere Machthaber, die hier bestraft werden.)

GL II 2:

man hauian nura	Wer zeigte mir das Feuer,
uman rman bmia tahmia	und wer warf mich in das trübe Wasser,
ḏminaihun mitgiblia mhamblia[4] (41,11—12)	aus dem die Verderber gebildet wurden? (458,3—5)

GL II 4

man rman bit arbiaha	Wer warf mich in das Haus des Vierten,
ḏbišia 'lai ragzia (42,20f.)	daß die Bösen auf mich zürnen? (459,26f.)

GL II 6

nitimhia unitigṭil[5] *gbal*[6] *pagria*	Geschlagen und hingemordet[5] soll der Bildner der Körper werden,
ḏbhašabatḫ[7] *qiriḫ lalma*	der mit seinen Plänen (Gedanken) die Welt hervorgerufen (geschaffen).
nitimhun unitlaṭaṭun šibiahia	Geschlagen und verflucht sollen die Planeten werden,
ḏbriš qritḫ dilḫ hun (44,21—23)	die an der Spitze seiner Schöpfung (Hervorrufung) standen. (462,23—26)

GL II 12:

ltibil baita ḏšaqaria biniuia (51,23)	Die Tibil, das Haus, das die Lügner gebaut. (472,22f.)

[1] Über die chronologische und inhaltliche Bedeutung der GL-Texte vgl. bereits oben S. 79f.

[2] Es ist das dritte Wachthaus in diesem Text, nach dem des Nbaz und Nbū.

[3] Vgl. GR III (94,16ff./99,18ff.): Rūhā gebiert „sieben Gestalten" = Planeten; „sie gebar die Planeten (Šibiahê), von denen sieben Gestalten (Abbilder?) hervorgingen" (. . . *lšibiahia ḏšuba dmu minaihun npaq*).

[4] Dr *umithamblia*.

[5] Dr *unitilṭiṭ* „und verflucht soll sein . . .".

[6] So BC st. *ugbil*.

[7] C *bhašabtḫ*.

GL II 19:

adiqit lalma hzaiṯḫ	Ich schaute hin und erblickte die Welt;
hu snia udmuṯḫ lakašra	sie ist häßlich und ihre Gestalt untauglich.
'kihibun u'tarṭiltinun	Ich schalt und verwarf,
uašiṭtinun lgubria ḏ'bbduia	ich verachtete die Männer, die sie gemacht.
(62,13—15)	(487,31—34)

GL III 51:

mn tibil atina	Ich komme aus der Tibil,
mn baita ḏšibiahia bnu	aus dem Hause, das die Planeten gebaut.
(125,11—12)	(579,3f.)

Die Belege lehren, daß die Schöpfung ein Werk der „Bösen" und „Lügner" ist, zu denen auch Ptahil gerechnet ist. In den poetisch reichen Liedern sind dafür verschiedene Bilder gebraucht, die im einzelnen nicht zu sehr gepreßt werden dürfen. Der „Bildner der Körper" ist wohl Ptahil. Andererseits wird I 2 (14,21f./434) von den „Sieben" und „Zwölfen" die Schaffung (*'bd*) des Körpers behauptet[1]. Körper und Welt stehen ja in „mikro-makrokosmischer Doppelbedeutung"[2]. Die „Männer" (*gubria*) aus II 19 sind offensichtlich die Planeten; vgl. I 2: 14,21f. (*ḏšuba utrisar gubria ḏ'ubduia*). Ptahil, in II 4 der „Vierte" (*arbaita*) genannt, hat die Planeten geschaffen, beide haben zusammen die Welt (das „Haus", die Erde) geschaffen bzw. waren an ihrer Entstehung beteiligt, so daß beide als Demiurgen im poetischen Sprachgebrauch füreinander stehen können. Die Welt ist das „Haus der Bösen". Diese radikale Abwertung der Tibil in den GL-Texten ist zu beachten. Als Schöpfungsterminologie begegnet: *qra, gbl, 'bd, bnj*; es fehlt *msj* (vgl. jedoch unten S. 165). An Schöpfungselementen findet sich das „trübe Wasser" und „(lodernde) Feuer" (II 2).

Der Zusammenhang von Ptahil, den Planeten und deren demiurgische Tätigkeit begegnet auch noch an anderen Stellen der mandäischen Literatur, die hier noch aufgeführt seien:

Lit. 259,3ff. (Oxf. R. III 11) bzw. im richtigen, vollständigen Text CP 244 (263,12ff./201):

ṭibil nura qr'ia[3]	Die Tibil ist aus Feuer geschaffen
ušibiahia ḏ'bdu[4]	und die Planeten, die sie gemacht,
lšušlata ḏnura azlia	werden in die Ketten des Feuers wandern.
ptahil ḏ'bdḫ ltibil	Ptahil, der die Tibil gemacht,
haka biardna hiuara miṣṭba	wird hier im weißen Jordan getauft werden.

[1] Vgl. zur Anthropogonie unten Abschnitt C I a, S. 248ff.

[2] Jonas, Gnosis I S. 323 Anm.; dazu Prol. S. 144.

[3] CP *qraina*; ŠḏQ *qrainḫ*; *anin* gehört zum vorhergehenden Stichos! Lady Drowers Übersetzung S. 201 ist nicht richtig (vgl. meine Bemerkung in der OLZ 1961, Sp. 161).

[4] CP *ḏ'bduia*.

Ptahil und Planeten stehen hier parallel; während aber Ptahil rehabilitiert wird[1], wandern letztere in die Hölle. Das Schöpfungselement „Feuer" wird zu einem Wortspiel verwendet und offenbar negativ bewertet. Schöpfungsterminologie: *'bd* und *qra*, wie im GL. Ferner aus GR XIV (298,11f./294,18):

ḏkd hiia šadruia liawar 'l ptahil u'l kulhun mlakia bišia . . .	. . . als das Leben den Jāwar zu Ptahil und bösen Engeln sandte . . .

Ib. XV 17 (353,13f./371,18f.):

mlakia ḏbiniu lbaita bakin udaiaria ḏbiniu[2] *mištarhzia*	Die Engel, die das Haus erbaut, weinen und die Bewohner, die bauten[2], erschrecken.

Die „Söhne der Engel" klagen um ihren „Vater", der als der „Böse" (*biša*) und „Verderber" (*hambala*) der Herrscher der Welt, Ur, ist; ihre Mutter aber ist Rūhā (vgl. GR III: oben S. 140f.). Inwieweit hinter *mlakia* die Planeten zu sehen sind, läßt sich nicht immer eindeutig beantworten. Sie sind die dämonisierten jüdisch-biblischen „Engel"[3] und tauchen besonders in den Zauberschalen häufig auf (hier noch nicht als eindeutig böse Wesen), wo sich bekanntlich manches alte Gut erhalten hat[4]. Das Wort ist sonst dem Mandäischen fremd und nicht häufig. Als positive Figuren tauchen sie im gleichen Stück (356,7/375,10: „die Söhne des Heils . . . die Engel, die keine Bestechung annehmen") und einigen Stellen des GR I bzw II 1 auf, sind jedoch vielfach in Varianten durch das Wort „Könige" (*malkia*) ersetzt worden[5] Daß sie hier in GR XIV als Umschreibung für die Planeten, dienen ist also durchaus wahrscheinlich Man kann dazu weiterhin GL II 13 stellen, wo die Planeten den aufsteigenden Mānā bedrängen und es darauf vom „Helfer" (*naṣba*) heißt (54,3/475,29):

akasinun lmlakiu	Er tadelte die Engel

Ferner auch ib. II 14 (56,1f/478,19): Ptahil wird hier als Demiurg aufgeführt (zum ganzen Text s. u.):

kḏ alma hazin baṭil urqiha ḏmlakia mitkrun	Wenn diese Welt vergeht und das Firmament der Engel zusammengerollt wird.

---

[1] Vgl. dazu unten Abschnitt II c, S. 192ff.

[2] Vielleicht mit Lidzbarski *ḏbḥ* „die in ihm sind"; Dr *ḏbiniuia*.

[3] Vgl. dazu Lidzbarski, OrStud. I S. 540ff. Im jüdischen Volksglauben gelten sie als Sturmdämonen.

[4] Über den Zusammenhang von jüdischen und mandäischen Zauberschalen s. meine Bemerkungen in den Prol. S. 84 und S. 212.

[5] Als bemerkenswerte Parallele sei auf folgenden Tatbestand aufmerksam gemacht: In der kabbalistischen Mystik werden die 10 Sephirōth (Manifestationen Gottes) als „Könige" bezeichnet (vgl. Scholem, ErJb. XXI, 1952, S. 66). Auffällig ist nun, daß dafür im Buch Bahir (ed. Scholem, Leipzig 1923) § 32 auch die Lesart *mal'akhīm* „Engel" möglich ist (ib. S. 36).

GR I, § 164 (23,14/25,5f. mit Anm. 3) werden Sonne und Mond als „Engel des hinfälligen Hauses" bezeichnet.

In GR XV 17 sind nun allerdings auch die Engel mit den „Söhnen des Heils, an denen Mangel entstand" (oder: „aus denen Mangel entstand" *ḏminaihun husrana hua* 353,7f./371,4f.) identifiziert (vgl. bes. 356,7/375,10). „Mangel und Fehl" (*hasir ubṣir*) ist uns als Umschreibung der Weltschöpfung wiederholt begegnet: aus dem „Vierten" (d. i. Ptahil) „entstand Mangel und Fehl" (s. o. S. 50f.). Belege für die kosmogonische Tätigkeit der „Söhne des Heils" haben wir gleichfalls kennengelernt (cf. GR III: oben S. 98 und 139). Für das Alter dieses Gedankens spricht ihr Vorkommen in GL II 10 (49,12—16/469,7—13); hier antwortet der „Urvater" (*ab qadmaia*) dem Mānā:

anat latrak haka mšadrinalak	Wir senden dich hierher an deinen Ort,
ḏ'utria bnia šlama qiriuia	den die Uṯras, die Söhne des Heils, hervorgerufen (geschaffen) haben."

Der Mānā erwidert:

'u lgauḫ mšadritlia	„Wenn du mich dahin sendest,
amarlia man mn 'utria qra	sage mir, wer von den Uṯras den Ort hervorgerufen (geschaffen) hat.
amarlia man qiriḫ mn 'utria	Sage mir, wer ihn hervorgerufen (geschaffen) hat von den Uṯras,
ḏ'tbḫ bišuta 'siblḫ	damit ich die Bosheit ertrage, die an ihm ist,
kḏ ḏšdibḫ ab qadmaia	wenn ich, mein Urvater, hineingeworfen worden bin . . ."

(Die Antwort fehlt!)

mana nhitlḫ lalma	Der Mānā stieg zur Welt hinab,
lalma mana nhitlḫ	zur Welt stieg er hinab,
uata bgu bišuta npal	kam hin und fiel in die Bosheit.

Auch in GR XV 10 (328,2—4/335,35ff.) haben wir die gleiche Idee vor uns:

masgina 'l 'umqa[1] *ḏkulḫ sruta*	Ich (Mandā ḏHaijê) gehe zur Tiefe, die ganz Gestank ist
u'l 'bidata ḏlamšuia	und zu den Werken, die nicht (ordentlich) gemacht sind,
'bidata ḏabad 'utria	den Werken, die die Uṯras getan,
ḏmsatra mn duktaiun	die an ihrer Stelle verborgen sind.

Nur sind in diesem Passus die Termini *'bd* und *mša* verwendet, die noch enger mit der Ptahil-Kosmogonie zusammenhängen (s. o. S. 159f.). Aus GR III und X wissen wir, daß Ptahil zu den „Söhnen des Heils" gerechnet wird; auf ihn ist hier offenbar mit dem Ausdruck „wer von den Uṯras" angespielt. Die „Söhne des Heils" haben bekanntlich ihren Wohnort außerhalb des Pleromas, der eigentlichen

[1] So st. *'umqia* („Tiefen").

Lichtwelt (vor den „Wasserbächen"), wie Ptahil auch (vgl. GL II 15. III 14; oben S. 130)[1].

So steht also hinter dieser Überlieferung von den „Söhnen des Heils" (= Uṯras) und der von den Planeten die alte Vorstellung von den weltschöpferischen Engeln. Man erkennt hier unschwer Reminiszenzen an die Idee von der Weltschöpfung durch den Demiurgen und seine Engel[2] (vgl. dazu unten S. 165ff.). Die Gleichsetzung von Planeten und Engeln hat ebenfalls ältere Wurzeln: die Gestirne galten bekanntlich als Engelmächte[3]. Die sieben jüdischen Erzengel sind offenbar unter Einfluß der sieben babylonischen Planetengötter (oder der zoroastrischen Aměša Spĕntas?) entstanden[4]. Die mandäisch-gnostische Abwertung der Weltschöpfung gab den Gedanken von der Beteiligung der ebenfalls dämonisierten Planeten-Engeln an der Kosmogonie im größeren Maße Raum.

J 59 (223,12—224,7/210,24ff.) spricht Mandā ḏHaijê zu Ptahil-Uṯra folgendermaßen:

anat tištaial 'l tiqilata ḏtarmidia[5] *aminṭul ḏmn zida urugza uhimtak dilak hun šibiahia šaliṭṭinun 'l tarmidia ḏhaṭibun umaskilibun bgu dur-dia*[6] . . .

Du wirst wegen der Fehltritte der Jünger zur Rechenschaft gezogen werden, weil durch deine Wut, deinen Zorn und deine Leidenschaft die Planeten entstanden sind. Du hast ihnen Macht über die Jünger (Priester?) verliehen, daß sie an ihnen im Trüben (?)[6] sündigen und sich vergehen.

---

[1] In GR XV 17 ist der Begriff „Söhne des Heils" etwas undurchsichtig verwendet: sie sind die „Brüder" Mandā ḏHaijês, „an die sich Mangel heftete" oder „aus denen Mangel entstand" (s. o. S. 162). Offenbar sind sie mit den 356,6 (375,10; s. o. S. 161f.) genannten „Engeln, die keine Bestechung annehmen", identisch; sie befinden sich außerhalb des Pleromas. Keinesfalls sind sie mit den „Söhnen der Rūhā", den bösen Engeln (!) gleichzusetzen. Vgl. auch unten S. 221.

[2] Vgl. meinen Aufsatz „Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation", ZRGG IX, 1957, S. 1ff.; ferner Michl, RAC V, 104f. Betr. Michael vgl. I. Hen. 69, 14ff. und Bousset-Greßmann S. 328. — In GR XI sind Ptahil „Engel der Begleitung" beigegeben, ohne aber in Funktion zu treten (s. o. S. 154f.). Auch die Vorstellung von den „rebellischen Uṯras" konnte an alttestamentliche Motive anknüpfen: die Auflehnung und der Ungehorsam der Fürsten (z.B. Ps. 2,2f.); vgl. jetzt auch R. M. Grant, Gnosticism S. 105.

[3] Bousset-Greßmann S. 231: „das Heer", „das Himmelsheer", „Heer des Höchsten". Mand. „Söhne des Heils" ist vielleicht in Zusammenhang mit der alten jüd. Engelbezeichnung „Gottessöhne" oder „Himmelssöhne" zu bringen (s. ib.). Vgl. jetzt auch Michl, RAC V, 57. 81f. 64. 77f. 90f. Hen. 100,10: Engel in den Gestirnen; vgl. dazu Windisch, Die Orakel des Hystaspes S. 86 mit Anm. 5 (Plautus, Rudens, prol.). Bes. aufmerksam zu machen ist auf äth. Hen. 18—21, wo von den sieben Sternen, die als gefallene Engel gelten, die Rede ist; am Weltende werden sie zuerst gerichtet, verdammt und ins Feuer geworfen (90,21—24).

[4] Vgl. Bousset-Greßmann S. 499f.; auch Eichrodt, Theologie des AT, 2. Aufl., Bd. II S. 106.

[5] So mit Lidzbarski st. *udarmidia*.

[6] So B und Lidzbarski, ACD hat *rurbia*, d. h. „daß sie durch (mit ihrer Hilfe) gegen das Gewaltige (Leben) sündigen . . ."

'u haṭibun šibiahia btarmidia bsakluta dilak ptahil	Wenn die Planeten an den Jüngern (Priestern?) sündigen, so wird es, Ptahil, durch deine Torheit geschehen.

Hier ist die psychologische Ausdeutung bemerkenswert: die Planeten sind infolge der Unausgeglichenheit des Demiurgen entstanden, eine Auffassung, die sich sonst nicht findet und offensichtlich eine jüngere Interpretation des alten Theologumenons vom Ursprung der Planeten durch Ptahil darstellt[1]. Ptahil gilt hiernach, wie auch Jōšamīn und Abaṯur, als ein unvollkommener, fehlsamer Priester (s. o. S. 137f.). Der ganze Text gehört sonst zu den Rehabilitations-Darstellungen des Demiurgen (s. unter c).

In dem schon mehrfach erwähnten Text GR XV 15 tritt Ptahil-Uṯra mit den Planeten (Šibiahê) auf, die als „Dämonen" (*sahria*) und „hinfälliges Heer" (*guda napla*) bezeichnet werden, zusammen in Streit mit der Lichtwelt (344ff./358ff.). Den ähnlichen Tatbestand finden wir in dem *Kḏ azil bhira dakia*-Hymnus, der nur in DC 22 (GR) erhalten ist (S. 348, 18—350, 19, d. i. zwischen GR XV 16 und 17!); hier bewaffnet Ptahil die Šibiahê, damit sie gegen die Lichtwelt kämpfen (349).

Schließlich sei noch auf DAb. S. 18 hingewiesen, wo Ptahil als Errichter der „sieben Wachthäuser" (*maṭṭarata*) mit ihren Wächtern auftritt (vgl. dazu GL I 4: oben S. 159)[2].

Es besteht also im Mandäischen eine alte Tradition von der Planetenschöpfung durch Ptahil (wie nach israelitisch-jüdischem Glauben durch Jahwe, der Engel und Gestirne erschaffen hat)[3], im Unterschied zu der Überlieferung, daß sie Kinder der Rūhā und des Finsternisherrschers (Ur) sind. Damit verbunden ist die Lehre von der Beteiligung der Planeten an der Schöpfung. Diese Gedankenkreise finden sich fast durchweg in den Massiqtā-Hymnen, die nachweislich[4] zum ältesten Bestand der mandäischen Literatur zählen (s. o. S. 159f.). Dadurch ist eine gewisse relative Chronologie einer Schicht des mandäischen kosmogonischen Mythos festgestellt. Diesem Mythos ist auch die radikale Verwerfung der Weltschöpfung eigen, im Gegensatz zu den Kompromißlösungen und monistischen Darstellungen (s. Abschnitt III). Der weitaus größte Teil der kosmogonischen Texte hat

---

[1] Auch J 52 (186ff./182ff.) ist Ptahil Vater der Planeten und Gestirne (s. bes. 187, 1ff./183, 7ff.). Zur psychologischen Auslegung s. auch oben S. 144 Anm. 4.

[2] Dieser Passus nur Diwan Euting, Tafel 7, Z. 17f.: „Dann sprach Ptahil und er sprach zu seinem Vater Hibil: ‚Wir haben sieben Wachthäuser (vielleicht *maṭariia* Wachthäusler) an den Weg gelegt (l. *šdin* oder *šrin* Wohnung geben).'"

[3] Vgl. dazu unten S. 185ff. Anders im Zoroastrismus, wo Sonne, Mond und Sterne von Ohrmazd geschaffen sind, die (sieben) Planeten aber von Ahriman (s. Zaehner, Zurvan Kap. VI; als Quelle vgl. bes. Mēnōyē xrat XII, ib. S. 399f.).

[4] Vgl. Prol. S. 26f. und 185ff. (zu Säve-Söderbergh).

jedoch diesen Zug bewahrt[1]. Eine Bestätigung unserer Auffassung liefern die Überlieferungen, die zwar den Ursprung der Planeten und Tierkreiswesen auf Rūhā zurückführen, aber die Diener- und Sohnschaft der „Sieben" und „Zwölf" zu Ptahil betonen; m. E. muß man darin eine Reminiszenz an die ältere Vorstellung erblicken. In der Konsequenz dieser Feststellung liegt es dann, daß die Bestrafung Ptahils auf Grund seiner Verbindung mit den Bösen erst ein sekundärer Gedanke ist; ursprünglich ist der Abfall, der ja bereits mit dem „Zweiten" (Leben) einsetzt, mit der hybriden Schöpfung als solcher gegeben und fällt unter das Verdikt des mandäischen Glaubens. Auch hier sehen wir also eine Erweichung der ursprünglichen strengen Ablehnung der Kosmogonie als unbeabsichtigter Akt der Lichtwelt, wobei allerdings das Fatum ungehindert seinen Lauf nehmen muß, wie es in einer alten Formulierung heißt:

alma ḏ'titlḫ lmihuia la'ška ḏnibaṭlḫ (GR 365,24 = GL 62,1)	„Die Welt, die werden soll, können wir nicht unterdrücken (oder: zunichte machen) (GR XVI 4: 388,17f. = GL II 18: 487,4)

Die Terminologie in GL verrät uns bis auf eine Ausnahme (III 1 = Oxf. R. I, 56: „die Verdichtung verdichtete sich und fiel ins Wasser" *'tmisiat msuta uniplat bmai*)[2] keine „Verdichtungskosmogonie", doch ist die Erwähnung von Feuer und Wasser als Schöpfungselemente (vgl. II 2) ein Hinweis darauf, daß auch im GL die Tradition von der „Verdichtung" (= Schaffung) der Tibil vorausgesetzt ist, die mit dem Demiurgen untrennbar verknüpft ist[3].

Es bleibt uns noch übrig, die Stellung der Rūhā in dieser von uns eruierten Schicht des mandäischen Weltschöpfungsmythos zu erörtern. Ihre Verbindung mit den „Sieben" (Planeten) steht fest[4]. Dies belegt auch GL III 7 (= Lit. 163). 12. 45 (s. u. S. 169) und 46. In den behandelten Texten tritt Rūhā mit den „Sieben" und „Zwölf" als ihre Mutter in GR III, IV, V 1, XV 3. 13 auf: in allen Stücken sind diese zugleich Diener Ptahils, in GR III und XV 13 seine Adoptivsöhne. Nur einmal begegnet die Aussage, daß Rūhā zusammen mit den Sieben (Planeten) von Ptahil geschaffen worden sind (XV 13: 339,13f./ 351,31f.; s. o. S. 147):

bqalai[5] *šubaia ruha ušuba bnḫun*	Durch meinen siebenten Ruf entstanden Rūhā und ihre sieben Söhne.

[1] Man vergleiche auch die Aussagen, die dem „Vierten" die Entstehung von „Mangel und Fehl" zuschreiben (GL III 61).

[2] Vgl. GR III (89/91): Ptahil wirft die „Verdichtung" ins trübe Wasser (s. o. S. 144).

[3] Vgl. auch den „Plan" oder „Gedanken" (*hašabta* III 2 = Lit. 161,8).

[4] Vgl. bereits Prol. S. 147f. DAb. S. 38 (Taf. 18) zeigt das „Bild der Rūhā, Mutter der Sonne"; sie trägt hier sieben Namen, darunter: Simat, Niṭufta und Qin; ib. S. 36 (Taf. 16) findet sich eine Schilderung der „Erde der Rūhā".

[5] So mit Dr st. *bqala*

huat ruha ušuba bnḫ	Rūhā und ihre sieben Söhne entstanden
uatun lqudamai qam	und sie kamen, stellten sich vor mir auf.

Der Zusammenhang von Rūhā und den „Sieben" bleibt also gewahrt. Offenbar ist hier der „Topos von Rūhā und ihren sieben Söhnen" übernommen worden, aber dahinter muß doch eine bestimmte Tradition stecken, die, wie die „Sieben", auch Rūhā durch Ptahil entstanden sein läßt[1], wenn auch die Formulierung jünger sein mag. Die Darstellung hat es im weiteren Verlauf in erster Linie mit den Sieben zu tun, vor denen Ptahil — in der gleichen stilistischen Formulierung wie Rūhā in GR III (s. o. S. 143) — entsetzt ist. Der Passus ist offensichtlich in GR III am ursprünglichen Ort anzutreffen (vgl. auch 340,1 das Kan[n]ā, aus dem die Sieben gekommen sind! Von Ptahil hervorgerufen?), da er hier im sinngemäßen Zusammenhang steht, während in XV 13 die angeblich unabsichtliche Schöpfung zu künstlich und gezwungen erscheint (Tendenz der Entlastung Ptahils, s. u., Motiv der sieben Rufe). Daß jedoch Rūhā in diesem Kontext als Sprecher der Planeten sich mit diesen bei Ptahil anbietet (in III ist dieser Zug offenbar sekundär eingetragen, s. o. S. 143), d. h. an der Tibileinrichtung als beteiligt gedacht ist, wird uns nur aus GR XI (268,8ff./266,2ff.) bestätigt (s. o. S. 154f.), abgesehen davon, daß sie Urheberin der dämonischen Wesen ist (vgl. GR III: 99/106). Auch in GR IV sind es nur ihre „Söhne", die Ptahil helfen sollen (132,20f./147,27f.); sie selbst bleibt mit Ur verbunden.

Wir sind nach diesen ganzen Überlegungen darauf verwiesen, daß die älteste Vorstellung von der Schöpfung Ptahils nicht nur die „Sieben" und „Zwölf", sondern auch „ihre Mutter" Rūhā eingeschlossen hat. Ist dies eigentlich schon aus dem engen Zusammenhang von „Sieben" (Planeten) und Rūhā sowie Ptahil zu erschließen, so wird das durch gewisse im Mandäischen erhaltene Überlieferungen bestätigt. Den Ursprung dieser Konzeption muß man in einer in häretisch-jüdischen Kreisen beheimateten Interpretation des in Genesis 1 (P) vorliegenden Schöpfungsberichtes sehen. Hinter der Gestalt der Rūhā verbirgt sich einerseits der „Geist Gottes" (*rûăḥ 'ĕlôhîm*) von Gen. 1, 2, der offenbar in bestimmten Kreisen als Hypostase aufgefaßt worden ist (unter Anknüpfung an die ältere mythische Tradition)[2]

[1] In GR V 1 behauptet Rūhā umgekehrt, Ptahil sei aus ihr (= der Finsterniswelt) entstanden; er ist ja nach diesem Traktat ein „Abbild im schwarzen Wasser" (168/174); s. o. S. 124f.

[2] Vgl. Prol. S. 81 mit Anm. 2. — Ein Hinweis auf solche Traditionen liefert die viel jüdisches Material verarbeitende syrische „Schatzhöhle" (ed. Bezold), S. 3f. (arab.; Übers. S. 1f.), wo es vom ersten Schöpfungstag heißt:

„Und an diesem Sonntag (*ḥd bšb'*) schwebte der heilige Geist (*ruḫ' qdiš'*), einer von den (heiligen) Personen der Dreieinigkeit, über dem Wasser; und durch sein Schweben (*uḫph*) auf der Oberfläche des Wassers wurde es gesegnet (*'tbrku*), so daß es zum Erzeuger (*muldi*) wurde: und es wurde heiß und glühend

und im Mandäischen im Zuge der gnostischen Dämonisierung verteufelt worden ist[1], wobei vielleicht auch die Gestalt der iranisch-zervanitischen Āz von Bedeutung gewesen sein mag[2]. Andererseits haben bestimmte Züge der Rūhāfigur ihre Wurzeln in der altorientalischen, speziell syro-phönikischen Muttergöttin, die auch als Mutter der Gestirngötter und in Gestalt der jüdischen Sophia als Schöpferin des Alls mit seinen sieben Sphären gilt (Spr. Sal. 9,1)[3]. Das letztere Theologumenon hat in seiner jüdischen Prägung offenbar die Brücke zur mandäischen Rūhā mit den Sieben gebildet[4]. Die „Weisheit" (hebr. *ḥåkmāh*) ist erstes Geschöpf des Jahwe, seine „Werkmeisterin" und Gehilfin bei der Schöpfung der Welt; sie tritt quasi an Stelle des Schöpfungsgeistes (s. Spr. Sal. 8,22ff.; Jes. Sir. 24,3ff. 6,18ff.; Sap. Sal. 8,3f. 9,4. 9; slav. Hen. A 30,8. 33,4; Ps. Clem. Hom. 16,11f.)[5]. In Sap. Sal. 1,7 hat πνεῦμα (auch πνεῦμα ἅγιον!) kosmisch-physischen Charakter[6]. Die Dämonisierung und die antijüdische Polemik haben im Mandäischen die aus diesen Ideenkreisen stammende Rūhā gestaltet[7]; natürlich im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Ab-

---

die ganze Natur (*kiṇ'*) des Wassers, und es wurde vereinigt damit der Sauerteig (fermentum) der Schöpfung (*ḫmir' dbruiut'*), wie ein Vogel durch das Ausbreiten der schützenden Flügel seine Jungen erwärmt, so daß sie durch die Wärme des von ihm ausgehenden Feuers (*nur'*) in den Eiern zu Jungen gebildet werden; so wurde auch als der Geist, Paraklet, über dem Wasser schwebte, der Sauerteig der Schöpfung mit ihm (dem Wasser) vereinigt — durch die Kraft (*bm'bdiut'*) des heiligen Geistes."

Gnostische Auslegungen von Gen. 1,2 bes. im Hinblick auf den „Geist" stellt Schenke, Der Gott „Mensch", S. 79ff., zusammen; in der Titellosen Schrift aus Cod. II von Nag Hammādi (Lab. I 148,29—149,2; 152,11—13) ist der Geist ein Fehlgedanke Jaldabaoths.

[1] Vgl. auch Gunkel, Genesis[3], S. 104, 119, 125f.

[2] Vgl. dazu Zaehner, Zurvan S. 166ff.; in einem manichäischen Text (S 9) wird Āz die „Mutter aller Dämonen" genannt (Zaehner S. 169; Henning, NGGW 1932, S. 215).

[3] Vgl. dazu Prol. S. 81 mit Anm. 2 u. S. 209 mit Anm. 4; die Stelle von Atrt und ihren 70 Söhnen steht in dem Ugarittext II AB VI,45ff. Atrt als „Gottesgebärerin" ib. II AB, IV—V, 32, nach Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest 1959, S. 40. Vgl. auch den Text SS (ib. S. 58—62). — Über die Weisheit als Hypostase s. Ringgren, Word and Wisdom S. 89ff.; zu Spr. 9,1ff. vgl. ib. S. 98f., Zusammenfassung S. 126f.; zum Zusammenhang von Weisheit und Leben, Lebensbaum, Lebenswasser s. ib. S. 140ff.; Wort und Weisheit als Schöpfungsmittel ib. S. 159.

[4] Beachte auch die Rolle Rūhās in der mandäischen Schau der jüdischen Geschichte, GR I, § 167 = II 1, § 105; XVIII: 410; sie erinnert an die jüdische Weisheitsvorstellung (vgl. bes. Jes. Sir. 24; I. Baruch. 3,9—4,4; Sap. Sal. 10ff.).

[5] Vgl. Ringgren a.a.O. S. 165ff. Rūach als Instrument Gottes, „the intermediary of his activity", als Hypostase (ib. S. 166ff.), als schöpferische Kraft (Ps. 33,6. 104,30; Jud. 16,15). Zu Prov. 8,22ff. vgl. ib. S. 99ff., zum Weisheitsbuch S. 115ff. Über den Zusammenhang von Geist und Weisheit ib. S. 167f. (Belege).

[6] Vgl. Ringgren S. 167.

[7] Der „böse Geist" (h. *rûāḥ rā'āh*) entstammt ebenfalls Gott (s. Belege bei Ringgren S. 168ff.); er gehört zu seinem Hofstaat und ist offenbar Vorläufer

wertung der Kosmogonie und ihrer Folgen. Die Trennung der Rūhā und der Sieben (Planeten) von dem Demiurgen Ptahil, dem alttestamentlichen Schöpfergott (s. u.), steht offenbar im Zusammenhang mit der Ausgestaltung der Finsternisspekulation (Finsternisherrscher als Sohn und Gatte der Rūhā; s. o. Abschnitt A II) und Rehabilitation bzw. Entlastung Ptahils, eine Tendenz, die wir noch näher verfolgen werden[1].

In diesem Kontext erhält m. E. auch die Stelle Lit. 127,11—13 (= CP t. 101 ult.—102,5) eine Erhellung. Bei der Epiphanie des himmlischen Boten (nach GR V 2 ist es Mandā ḏHaijê als Vertreter des Lebens) in der Finsternis = Tibil lautet es u. a.:

ruha bqalḫ unišpat uamra ab ab lmahu qraitan	Rūhā erhob ihre Stimme, kreischte und rief: „Mein Vater, mein Vater, warum hast du mich geschaffen (hervorgerufen)?
'il 'il alahai lmahu rahiqtan upsaqtan ušbaqtan b'umqia ḏarqa ubrpilia titaiata ḏhšuka ulitlia haila lmisaq ltam	Mein Gott Ēl-Ēl, warum entferntest du mich, schnittest mich ab und ließest mich in den Tiefen der Erde und den unteren Nebeln der Finsternis, daß ich keine Kraft habe, dorthin emporzusteigen?“

Dieses „Sophiamotiv“, wie ich es Prol. S. 145 genannt habe, ist singulär; die Formulierung scheint jünger zu sein (vgl. *alaha*)[2]. Deutlich ist jedoch hier die Vorstellung greifbar, nach der Ēl (vgl. Ēl-Rabbā = Jō-Rabbā in GR V 2!) als Vater (bzw. Schöpfer) der abgefallenen bzw. „abgeschnittenen“ Rūhā gilt; so wie wir es auch aus anderen Indizien erschlossen haben. Vermutlich ist dabei auch das gnostische Sophiathema von Einfluß gewesen.

---

des Sāṭān (vgl. ib. S. 169f.: 1. Kön. 22,22 und Hiob 1,6—12; Zach. 3,1f.)! Ringgren vergleicht damit die zarathustrische Lehre von den beiden Mainyus Ahura Mazdās (Y. 30,2ff., a.a.O. S. 170f.). Auch hier haben wir Aspekte eines sog. „Hochgottes“ vor uns, die sich später verselbständigten; für letzteres geben auch die mand. Spekulationen bzw. Mythen Zeugnis. Vgl. zur Dämonisierung von *rûhā* im Mandäischen Prol. S. 165f.

[1] Betr. der babylonischen bösen „Sieben“ *sibitti* s. Prol. S. 208f. Ihre Identifizierung mit den mandäischen „Sieben“ (*šibiahī* = *sibitti*) ist nicht im ursprünglichen Ansatz möglich gewesen, doch ist im mesopotamischen Raum dieser Vorgang später durchaus wahrscheinlich, was zur weiteren Dämonisierung des Kollektivs der „Sieben“ im Gefolge der Finsternis (spez. der Rūhā) nur noch beigetragen hat. Jüdisch-apokalypt. Vorbilder nimmt Grant, Gnosticism S. 46ff. an. Die Planetennamen tauchen erst in relativ späten Texten auf (s. Prol. S. 207 Anm. 7 u. 2; Pedersen, Bidrag S. 123f. u. 217), was aber nicht heißen soll, daß sie erst in später Zeit bekannt geworden sind.

[2] Offenbar arabischer Einfluß: Lidzbarski, Lit. S. XV; Brandt, MR S. 211ff.; Pedersen, Bidrag S. 148f. Vgl. jetzt auch Drower, ŠTŠ Einleitung S. XVI und „Mandaean Polemic“, BSOAS XXV, 1962, S. 441. Zur „Erlösung“ und zum „Ende“ der Rūhā s. u. S. 238 Anm. 2. Neuere Spekulationen haben sich dieses Themas im Zusammenhang mit der Erlösung der individuellen *ruha* (Geist) beim Aufstieg der *nišimta* (Seele) bemächtigt.

Von besonderer Bedeutung ist nun noch die Frage nach einem „Hieros-gamos-Mythos" von Rūhā (als Mutter- und Schöpfergeist) mit dem Schöpfergott[1]. Bezüglich Ptahil ist davon nichts nachweisbar. Bemerkenswert sind in dieser Hinsicht aber einige Stellen, die von Jō-R[ab]bā handeln. Zuerst sei GL II 22 (66,23—67,2/494,7—13) angeführt:

mašiṭilḫ liurba	Er (Mānā individ.) verachtete Jōr[ab]bā
ulšuba dmauata ḏšaria 'lḫ	und die sieben Gestalten, die bei ihm wohnen.
mašiṭlun lšibiahia	Er verachtete die Planeten,
bmarkabathun kḏ iatbia	wie sie in ihren Wagen sitzen.
mašiṭlḫ[2] *lqadišta*	Er verachtete die Buhlerin (Qadištā),
ḏkulhin sianata[3] *minḫ h'*	von der alle häßlichen Dinge[3] ausgehen.

Unter Qadištā ist Rūhā zu verstehen; es ist ein altes Attribut der babylonischen Ištar (akkad. *qadištu*)[4]. Das Wort kommt noch GR III (81,3f./80,31f.), wo „Rūhā-Qadištā" als Hort von Zauberwerk, Hexerei und Lüge beschrieben wird, und J 187,7 (183,13) als Beiname der Libat (= Venus) vor. Auch in GL III 46 (121,22—24/573,15—18) treten Planeten, Jōrabbā und Rūhā zusammen auf:

'iatiak 'l šibiahia	Ich werde dich an den Planeten vorbeiführen,
gubria ḏtibil naṭria	den Männern, die die Tibil bewachen.
'iadiak 'l iurba uruha	Ich werde dich an Jōrabbā und Rūhā vorbeiführen,
ḏmitiqrin rab maksia	die die Oberzöllner genannt werden.

In GR V 3 (Schilderung der Seelenreise) hat Jōrabbā ein Wachthaus inne (zwischen dem des Christus und der Rūhā)[5]. Von besonderem Interesse ist dann GR III (118,11—13/132,12—15), wo Mandā ḏHaijê (bzw. Hibil) von seinem Kampf mit den Planeten spricht:

šamiš brazia[6] *lgaṭṭḫ*	Šamiš packte ich an den geheimen Dingen (Mysterien)[6]
ušauitḫ kḏ 'nta	und macht ihn einem Weibe gleich.
kḏ 'nta šauitḫ liurba	Ich machte Jōrabbā einem Weibe gleich,
aminṭul ḏluat ruha škib	weil er bei Rūhā geschlafen hatte.

---

[1] Vgl. Sap. Sal. 8,3 und 9,4 (Weisheit als Partnerin Gottes); cf. dazu auch Ringgren S. 137ff. (mesopot. Züge); unten S. 171f.

[2] D (?) *mašiṭlḫ 'lḫ mašiṭlun ušibiahia bmarkabatun* (?).

[3] Dr *dmauata sainata* „häßliche Gestalten".

[4] Vgl. Lidzbarski, Ginza S. 80 Anm. 4 mit Verweis auf Zimmern, KAT³ S. 423. Das Wort ist von Rūhā ḏQudšā zu trennen, das aber vielleicht nicht nur mit dem „Heiligen Geist" zu verbinden, sondern mit dem Attribut Qudšu der Anat und Ašera (s. Prol. S. 61 mit Anm. 1). Vgl. auch Pneuma Hagion im Weisheitsbuch.

[5] Bereits in der Bleitafel Z. 201—204 treten Rūhā und Jōrabbā zusammen als Vertreter der bösen Welt auf.

[6] D hat *ubrazia*; gemeint sind damit hier die Genitalien. Vgl. die parallele Stelle aus der Bleitafel (Flor. Vog.), Z. 147f.: der Lichtbote „nahm das Gewand und zog es ihm (dem Engel Qarqêl) aus, packte ihn bei seinen Mysterien (*brazḫ*)".

Daß Jōrabbā mit Šamiš identifiziert wird, kennen wir besonders aus J 52 (186—192/182—187)[1] und ist auch aus GR XII 1 zu entnehmen (der Glanz eines himmlischen Glanzwesens „war 42 mal so groß als der des Jōrabbā"). Andererseits wird er GR VIII von Šamiš unterschieden: er ruft dreimal am Tage (erfolglos) die Sonne aus dem Hause des Abaṯur an (221,22f./222,22f.); aber auch in diesem (verworrenen und sicherlich späten) Stück tritt er gemeinsam mit Rūhā auf. Zu seinen Uṯras (!) gehören einige bekannte Wesen (Zihrun, Z'hir, Tarwan, Sar, Sarwan, Nṣab und Anan-Nṣab). Er ist hier irgendwie ein maßgeblicher, lebensfeindlicher Geist, der über die Atmosphäre herrscht. Als Gegner der Lichtwelt und ihrer Verehrer wird auch GR XV 5 die „Partei des Jōrabbā" (*plugta ḏiurba*) genannt (314,8/316,22). Schließlich wird er in GR XVIII mit Adōnai gleichgesetzt (381,11ff./410,9ff.):

'thašab iurba ḏiahuṭaiia qarilḫ adunai hu uruha ḏminḫ ušuba šibiahia 'thašab lmilgaṭ ligiṭta	Da überlegte Jōrabbā, den die Juden Adōnai nennen, er, seine Genossin Rūhā und die sieben Planeten. Sie planten eine Partei zu gründen.

„Jōrabbā, Rūhā und der Gott (Alāhā), den sie verehren" führten die Juden aus Ägypten heraus (ib. 381,20f./410,17f.). Jōrabbā gilt also hier als Judengott; seine Partnerin ist Rūhā, zu seinem Gefolge zählen die Planeten („Sieben"), alles Züge, die in den bisherigen Belegen ebenso vorhanden sind. Die zuletzt angeführte Tradition bestätigt, wie bereits von Lidzbarski festgestellt, die Auffassung, daß hinter Jō-Rabbā („der große Jō") der Gott des Alten Testamentes der jüdische Schöpfergott steckt (*jw jhwh*)[2], der uns auch in dem parallelen Ausdruck Ēl-Rabbā („der große Ēl", GR XI) entgegentritt[3]. Von einer Schöpfertätigkeit des „Großen Jō" ist in den mandäischen Texten allerdings nichts zu finden[4], diese Funktion hat Ptahil über-

[1] Vgl. auch Lidzbarski, Joh. S. XXIIf. DAb. Taf. 18 (S. 39) findet sich eine Abb. des Sonnenschiffes mit der Beischrift: „Dies ist das Bild von Šamiš, Sohn der Rūhā. Sein Name ist Jōkabar ... Bhaq ... Haiašum ... Šarhabiēl ... Bihram ... Nibṭa ... Kafšaiēl. Dies sind die sieben Namen, die Rūhā dem Šamiš verlieh. Die 360 Namen von Šamiš sind verbunden (? s. jetzt Drower-Macuch, 130a s.v. HBR I; oder: are to be glorified greatly, ib. 132b s.v. HDR II) ...."

[2] Über die mandäischen Jō-Wesen s. Lidzbarski, a.a.O.; Prol. S. 60.

[3] In den Lit., auch CP, begegnet er nicht.

[4] Vgl. dazu Pedersen, Bidrag S. 203ff. und Prol. S. 81 Anm. 4; auch Drower, Adam S. 102. Widengren, Mandäer S. 107 nimmt außerdem an, daß auch *Jōkašar* („der rechte Jō"), *Jōkabar* („der gewaltige Jō" = Jōrabbā; vgl. seine Attribute bei Sundberg, Kushṭā S. 81 Anm. 228; s. u. S. 316 Anm. 1) und *Jōšamīn* (s. o. S. 120) Namen des Judengottes gewesen sind; sie sind jedoch im Mandäischen als verschiedene Wesen aufgefaßt und durchaus gute Wesen (s. Lidzbarski, Joh. S. XXVf.); vgl. auch *Jōzaṭaq* („der gerechte Jō"), Beiname des Mandā ḏHaiję, und *Jōsmīr* („der bewahrte Jō"; ib. S. XXVIf.). Aus ursprünglichen Attributen eines Hochgottes sind hier verselbständigte Gottheiten verschiedenen Charakters geworden!

nommen, hinter dem wir ebenfalls Züge des alttestamentlichen Gottes erblicken können (s. u. S. 190ff.), der also letztlich mit Jōrabbā, Ēl-Rabbā und Ēl-Šiddai (s. GR V 2) verwandt bzw. ursprünglich identisch ist. Die Anspielung auf einen „Hieros gamos" zwischen Jōrabbā und Rūhā ist offenbar ein verkappter alter Mythos, der die Entstehung der Planeten durch diesen berichtete (diese drei Gestalten bilden ja in den vorgeführten Texten eine Einheit). Die Bestrafung dieser Verbindung, wie sie in GR III zum Ausdruck gebracht wird, deutet übrigens eine gewisse positive Wertung des Jōrabbā noch an, der also auch in dieser Beziehung mit Ptahil auf einer Stufe steht. Aus jüdischen Kreisen kennen wir die Verbindung von Jahwe (Jahū) mit ʿAnāṯ (ʿAnāṯ-Jahū = ʿAnāṯ-Bêṯʾēl) aus den Elephantineurkunden (5. Jh. v. Chr.)[1]; offensichtlich ein palästinisches Erbe[2]. Außerdem sei an die schon erwähnte (oben S. 167) alttestamentliche und jüdische Weisheitsspekulation erinnert, die die Weisheit (*ḥåkmāh*) als Schöpfungshelferin und Paredros Gottes auffassen. Beachtung verdient dabei in unserem Zusammenhang, daß der „Geist" (*rûăḥ*) Gottes als mehr oder weniger ausgeprägte Hypostase gleiche und ähnliche Funktionen wie die „Weisheit" besitzt[3]. Auf häretisch-jüdische Bereiche verweist die Identifizierung des Jōrabbā mit der Sonne (*šamiš*) bzw. dem Sonnengott[4], jedoch ist diese Gleichstellung bei den Mandäern nicht streng durchgeführt worden, wie wir gesehen haben.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß im Mandäischen Spuren eines Mythos von der Vereinigung des Schöpfergottes (Jō-Rabbā, Ēl-Rabbā = Ptahil) mit einer Göttin (Rūhā als Muttergöttin

---

[1] Vgl. dazu Hempel, RGG² II Sp. 102; E. G. Kraeling, RGG³ II Sp. 417; Widengren, Sakrales Königtum S. 12 u. 76ff. („Königin des Himmels" = ʿAnat = ʿAštart; vgl. Jer. 44, 17; 1. Kön. 11, 5); Early Hebrew Myths and their Interpretation in: Hooke, Ritual and Kingship S. 178; A. R. Johnson, Hebrew Conception of Kingship, ib. S. 226; H. L. Ginzberg in: Pritchard, ANET² S. 491a; Ringgren, Word and Wisdom S. 147.

[2] T. J. Meek in: Hooke, Myth and Ritual, Oxford 1933, S. 185f.; ebenso Widengren, Hebrew Myths, a.a.O. S. 178; F. Baumgärtel, RGG³ IV Sp. 1114. Vgl. auch Hempel, Die althebr. Literatur, 1930, S. 26, und W. F. Albright, Die Religion Israels S. 185ff., der zwar den synkretistischen Charakter dieses Jahwismus und seine kanaanäische Herkunft betont, aber die Namen Anaṯ-beṯel (= Jahwe), Ḥerem-beṯel und Ešem-beṯel als Hypostasen Jahwes verstehen will, was mir nicht sicher erweisbar ist und an unserer These nichts ändert. S. jetzt auch Haussig, Mythol. Wörterbuch I S. 237 und H. Ringgren, Israelitische Religion S. 85f.

[3] Vgl. Ringgren, Word and Wisdom S. 147f. 167f.; s. o. S. 167 Anm. 5 u. 7. Reminiszenzen an die Vorstellung von der Sophia als Weltenmutter finden sich auch bei Philo, bes. in der Mannaallegorese (Quod deteris potiori insidiari soleat 115—117); vgl. die weiteren Belege bei A. Wlosok, Laktanz S. 96 Anm. 103. 94f. Anm. 100.

[4] Lidzbarski a.a.O. mit Verweis auf Essener und Sampsäer. Vgl. auch GR I, 165: „Lobpreiset nicht Šamiš, dessen Name Adōnai, dessen Name Qādōš, dessen Name Ēl-Ēl ist . . ." Vgl. unten S. 182ff.

und Schöpfergeist) greifbar sind. Als ihre Kinder galten offenbar die „Sieben" (Planeten). Vermutlich ist dieser Zug dann auf die Verbindung der Rūhā mit dem Finsternisherrscher übergegangen, was als ein weiteres Stadium dieser Entwicklung angesehen werden muß. Sowohl Jō-Rabbā als auch Ēl-Rabbā und Ptahil treten immer mit Rūhā (und den Sieben) gemeinsam auf: ein Beweis für ihre gemeinsame Abkunft. Als eigentlicher Erbe des alttestamentlich-jüdischen Schöpfergottes ist allerdings Ptahil anzusehen, während Jōrabbā (Ēl-Rabbā) durch seine Gleichsetzung mit Šamiš ein atmosphärisches (böses) Herrscherwesen geblieben ist und die Funktion des Judengottes in der mandäischen, antijüdischen Polemik bewahrt hat, wobei seine Verbindung mit Rūhā erhalten blieb, während sie mit Ptahil als stark gelockert erscheint (s. o.). Im wesentlichen sind es also zwei Stadien, die die mandäische Rūhā-Spekulation in Verbindung mit der Kosmogonie durchlaufen hat:

1. Rūhā mit den Sieben als Partnerin Ptahils (bzw. Jōrabbās); darauf beruhen alle Texte, die die Planeten auf Ptahil zurückführen (s. o. S. 157f.)[1].
2. Rūhā als Partnerin des Finsternisherrschers (den sie nach der älteren Version auch geboren hat!); beide sind Eltern der Sieben. Ptahil gilt als Urbild des bestraften Komplicen der Finsternismächte[2].

b) *Die Einrichtung der Tibil*

Mehrere der zitierten kosmogonischen Texte bringen nicht nur die „Verdichtung" der Tibil, sondern auch ihre Einrichtung und Ausgestaltung; dazu gehören im GR: Buch X. XI. XV 13, auch III (122ff.; 138ff.), abgesehen von I und XVIII, in GL III 1 (= Lit. 255); eine Sonderstellung nehmen die Darstellungen in J 61. 62 ein. Setzen wir XV 13 an den Anfang! Wir finden hier über unser Thema zwei Versionen. Im Anschluß an den oben S. 146f. angeführten Passus dieses Traktates heißt es nach dem Auftrag an Ptahil, den „körperlichen Adam" zu schaffen (*bra*) und zu bilden (*šwa*)[3]:

'zil larqa ḏtibil	Geh zur Erde Tibil
utlata qalia qria	und sende (rufe) drei Rufe aus!

[1] Abgesehen vom AT, wo Jahwe-Adōnai Schöpfer der Gestirne ist, sei auf Sepher Jeṣirah verwiesen, wo Gott (durch Buchstaben) die „sieben Sterne", d. i. die Planeten, und die „zwölf Sternbilder", d. i. die Tierkreiszeichen „schuf" (*ṣ'r*): s. IV 6—14 (ed. Goldschmidt S. 60ff.) und V 3ff. (ib. S. 65ff.).

[2] Terminus ad quem für diese Stufe, nach der die Sieben und Zwölf zur Finsternis als solche von vornherein gehören, liefert der erste Psalm der manichäischen Thomaspsalmen (s. dazu A. Adam op. cit. S. 2f. und 30ff.).

[3] S. dazu unten S. 254.

bqala qadmaia arqa msia	Mit dem ersten Ruf dicht die Erde,
bqala tiniana iardnia urahaṭia[1]	mit dem zweiten Ruf zerteile in ihr Jordane
paligbḫ (= 337,3)	und Kanäle (= 348,38),
bqala tlitaia nunia biama qria uṣipar gadpa brqiha ukulhun aṭšia ubazrunia +šauia	mit dem dritten Ruf schaffe (rufe hervor) die Fische im Meere, die gefiederten Vögel am Firmament und bilde alle Kräuter und Sämereien.
šauia aṭšia ubazrunia+[2]	Bilde die Kräuter und Sämereien,
ḏkul[3] *had šania mn habrḫ*	von denen ein jedes vom anderen verschieden
(337,6—10)	sei. (349,3—12)

Die Ausführung dieses Auftrages wird dann 339,5ff. (351,18ff.) berichtet, aber mit einer Erweiterung, nachdem schon vorher ein Stück über die Verdichtung des mandäischen Paradieses Mšunnê Kušṭā (der idealen Welt) und der Tibil (von jeweils 12000 Meilen Größe) eingeschoben worden ist (vgl. oben S. 147).

bqalai qadmaia msit[4] *arqa unigdit rqiha mn riš briš*	Mit meinem ersten Ruf dichtete ich die Erde und spannte das Firmament in vollkommener Weise aus.
bqalai tiniana iardnia urahaṭia palgibḫ	Mit meinem zweiten Ruf zerteilte ich in ihr Jordane und Kanäle.
bqalai tiniana tlitaia nunia biama qrit uṣipar gadpa ḏgaunia gaunia uznia znia	Mit meinem dritten Ruf schuf ich die Fische im Meere und die gefiederten Vögel jeglicher Gattung und Art.
...	...
bqalai arbiaia kul aṭši aubazrunia (qrit)	Mit meinem vierten Ruf (schuf ich) alle Kräuter und Sämereien,
ukul had ḏšanai mn habrḫ	jedes einzelne verschieden vom anderen.

(Fortsetzung s. o. S. 89: die Rufe 5—7).

Daß in diesem Traktat drei Schöpfungsberichte zusammengearbeitet worden sind, ergibt sich auf den ersten Blick; man muß auseinanderhalten:

1. Die „Verdichtung" der Tibil mit Hilfe einer „Dichtung", die vom Leben stammt (s. o. S. 146f.).
2. Die Verdichtung der Tibil durch einen Ruf (vorliegender Text).
3. Die „Verdichtung" von Mšunnê Kušṭā und der Tibil auf S. 339 (351).

Zur zweiten Kosmogonie gehört die Einrichtung der „Erde" nach ihrer Verdichtung; Schöpfungsmittel ist das Wort (*qala* „Ruf"). Während der Auftrag von nur drei Rufen spricht (s. o.), erzählt die Ausführung von sieben Rufen:

---

[1] Dr *urhaṭia*; vgl. Drower-Macuch, Dict. 418f.
[2] ++ Dr om.
[3] B *ukul*.
[4] Dr *amsit*.

1. Ruf	Dichtung der Tibil	dasselbe mit Ausspannen des Firmaments.
2. Ruf	Jordane und Kanäle	dass.
3. Ruf	Fische und Vögel	dass.
	Kräuter und Sämereien	- - -
4. Ruf	- - -	Kräuter und Sämereien
5. Ruf	- - -	(böses) Gewürm
6. Ruf	- - -	finstere Bildung (*gibilṭa*)
7. Ruf	- - -	Rūhā und Planeten

Deutlich ist zunächst, daß die Rufe 5—7 herausfallen und offenbar aus einem anderen Gedankenkreis stammen[1], den wir schon näher charakterisiert haben (oben S. 165ff.). Bleibt nun bloß noch der andere Teil: auch hier ist der dritte Ruf des Auftrages zu einem vierten Ruf erweitert worden[2], indem die Schaffung der Kräuter und Sämereien auf ihn zurückgeführt wird. Die Dreizahl als ursprünglich anzusetzen ergibt sich auch aus der großen Bedeutung der Zahl drei, die in solchen Fällen immer als grundlegend betrachtet werden muß (Dreischritt!); drei Rufe werden Ptahil auch befohlen. Die Ausspannung des Firmaments ist im „Auftrag" offensichtlich ausgefallen; seine Entstehung wird beim dritten Ruf vorausgesetzt (Vögel am Firmament!). Das führt darauf, daß beide Versionen auf einen gemeinsamen Kanon zurückgehen, der verschieden abgewandelt wird (vgl. die kleinen Nuancen in der Formulierung beim dritten Ruf!). Wie die Siebenzahl (= Vollständigkeit?) in der zweiten Version (Ausführung) zu erklären ist, kann nur vermutet werden. Vielleicht ist sie als solche oder durch Kombination mit den „Sieben" (Planeten, die ja beim siebenten Ruf entstehen) der Anlaß der Einarbeitung gewesen[3]!.

Gehen wir zu der Schilderung in GR XI über: 268,15—21 (266,9—17) lautet es nach der Dichtung der Tibil durch Ptahil (s. o. S. 154f.).

ugzarbḫ ṭuria	Dann schnitt er in ihr Berge aus,
ubza iamamia	spaltete die Meere,
ubiamamia šauia nunia zan zan	machte in den Meeren Fische von jeglicher Gattung,
ubarqa uṭuria[4] *šauia piria u'mbia u'lania*	und auf der Erde und den Bergen machte er Früchte, Trauben und Bäume.

[1] Oder sollte der Ungehorsam Ptahils darin bestehen, daß er statt der befohlenen drei Rufe dann sieben ertönen läßt? Darauf wird aber im weiteren Verlauf keinerlei Bezug genommen.

[2] Der Passus: „Ich schuf die Fische des Meeres . . . wohnen", (339,8—10/351,23—26) ist natürlich auch als sekundäre Glosse auszuscheiden; von Adam ist in diesem Stück keine Rede (vgl. unten S. 254).

[3] Biblisches Vorbild (Gen. 1) scheidet aus: hier sind es sechs Rufe Jahwes.

[4] So BCD st. *bṭura*.

'lania[1] *ṭainia*[2] *nasbia uhauia bazrunia zan zan*	Die (Frucht) tragenden Bäume nahmen sie und sie haben Sämereien jeglicher Gattung.[3]

An diesen Text schließt sich gleich eine zweite, das gleiche Thema behandelnde Version an, die jedoch am Ende die erste weiterführt:

uqra barqa uhun kul barqa	Er rief die Erde an: und alles entstand auf der Erde.
uhun[4] *kul bazrunia qaimia urauzibḫ barqa tibil ṭuna ṭainia uhauia lmiklaihun uhauia lmištiaihun*	Es entstanden alle Sämereien, sie stehen da und prangen auf der Erde Tibil. Sie tragen Früchte, die ihnen (den Menschen) zum Essen und Trinken dienen.
ušauia[5] *hiua bira zan zan zakra unuqubta*[6] *ušauia uṣipar gadpa uqaimia uraiia*[7] *r'ia*[8]	Er machte das Viehgetier (Hausgetier) von jeglicher Gattung, Männlein und Weiblein, und machte die Vögel, und sie stehen da und weiden.

Beide Darstellungen berühren sich nur wenig miteinander; die zweite Version macht den Eindruck einer späteren Auffüllung und Ausgestaltung (anknüpfend an die „Sämereien"; die Menschenschöpfung wird vorausgesetzt). Der letzte Satz gehört offensichtlich zur ersten Version (vgl. *šwa*). In letzterer dient nicht das „Wort" zur Schöpfung, sondern hier werden die einzelnen Tibil-Einrichtungen einzeln bewerkstelligt (*gzr*, *šwa*); die Sämereien gehen aus den geschaffenen Früchten hervor. Die Abfolge der Schöpfungen berührt sich im wesentlichen mit GR XV 13, wie eine Übersicht lehrt:

1. Verdichtung
2. Ausschneiden der Berge
3. Spaltung der Meere
4. Schaffung (*šwa*) der Fische
5. Schaffung (*šwa*) der Früchte, Trauben und Bäume
6. Schaffung (*šwa*) der Tiere und Vögel.

Ähnliches finden wir in Buch X: 241,5—7 (242,20—22); vgl. oben S. 152f. („Formung", *kimṣa*):

ušauibḫ ṭuria uiamamia uṣipar gadpa uhiua bala ununia biamia upira 'mba u'lania ḏnikul unihdia hu uhaua zawḫ ḏkariuta latihuilḫ	Er (Ptahil) machte in ihr Berge, Meere, Vögel, wildes Getier, Fische in den Meeren, sowie Früchte, Trauben und Bäume, damit er und sein Weib Hawwā essen und sich freuen sollen, auf daß ihn keine Betrübnis befalle.

---

[1] So Dr st. *b'lania*; Lidzbarski: vielleicht *mn 'lania*.

[2] So Dr st. *ṭuna* „Frucht".

[3] Lidzbarski: An den (von den) Bäumen nehmen sie die Frucht und sie wird zu . . . Vielleicht ursprünglich: „Er nahm (*nasib*) . . . und machte (*šauia*).

[4] So mit CD st. *ḏhun*.

[5] A *uhauia*.

[6] B *unugbata*.

[7] So mit B.

[8] CD *'dia*.

Diese, auf die Anthropogonie angelegte kosmogonische Schilderung ist in ihrer ersten Hälfte mit GR I, § 88 = II 1, § 23 zusammenzustellen (s. dazu Abschnitt C, S. 306f.). Der zweite Teil enthält die uns bekannten Schöpfungsdaten (mit Verwendung von *šwa*); aufgeführt — wenn auch nicht in genau übereinstimmender Reihenfolge (Vögel, Tiere vor den Pflanzen, vgl. XV 13) — werden die gleichen Schöpfungen wie in GR XI. Von der Ausspannung des Firmaments ist keine Rede.

Den bisher zitierten Texten schließt sich der betreffende Abschnitt aus GR XVIII an (378,29—35/407,26—408,3):

biuma qadmaia ubatra qadmaia ubšita qadmaita kḏ ata[1] *ptahil (ungad šumia) umsa arqa ungad rqiha ubza iamamia ugzar ṭuria ušauia nunia biamamia uṣipar gadpa uhiua bira zan zan ušauia pira 'mb' u'lania l'kilta ḏadam umašqita ḏadam uhawa ukulḫ šurbatḫ uabad rihania ubazrunia upiqunia u'ṣania usimania . . .*

Am ersten Tage, am ersten Orte, in der ersten Stunde, als[1] Ptahil kam, (den Himmel ausspannte), die Erde dichtete, das Firmament ausspannte, die Meere spaltete, die Berge ausschnitt, die Fische in den Meeren, die gefiederten Vögel und das Viehgetier jeglicher Art bildete, Frucht, Traube und Baum als Speise für Adam und als Getränk für Adam, Hawwā (Eva) und seinen ganzen Stamm bildete, wohlriechende Pflanzen, Sämereien, Blumen, Blätter und Heilkräuter herstellte . . .

Dieser geschlossene Schöpfungbericht hat mit seiner Einbeziehung der Anthropogonie enge Berührung mit GR X und XI. Die Abfolge der „Werke" Ptahils einschließlich der Terminologie) ist im wesentlichen die gleiche, wie in bisherigen Texten; der Passus vom „Himmel ausspannen" ist als Dublette zu „Firmament ausspannen" zu betrachten[2] und zu streichen, da dieser Akt erst nach der Dichtung der Erde erfolgt. Wir haben damit folgende Reihenfolge:

1. Dichtung (*msa, msuta*)
2. Ausspannen (*ngad*) des Firmamentes (*rqiha*)
3. Spaltung (*bza*) der Meere
4. Ausschneidung (*gzar*) der Berge
5. Bildung (*šwa*) von Fischen, Vögeln, Tieren und
6. Frucht, Traube und Baum, ferner Pflanzen, Sämereien usw.

Das Einleitungsstück ist Sondergut des Traktates XVIII; Kosmogonie und Anthropogonie erfolgen an einem Tag (nicht wie im AT in sechs Tagen). Im Unterschied zu XV 13 ist der schöpferische „Ruf" nicht erwähnt, die Dinge werden besonders bewerkstelligt (vgl. die Terminologie).

---

[1] *abatur u* „Abaṯur und" ist eingeschoben; vgl. Lidzbarski z. St.

[2] Offenbar durch Reminiszenz an „Himmel und Erde"; vgl. J 62 (s. u. S. 178f.) und GR I, § 86 par. (s. u. S. 177f.).

Auch GR I bzw. II 1 gehören in diesen Zusammenhang, und zwar die Paragraphen 81—82. 86 mit Parallelen. Der Lichtkönig beauftragt nach dieser Darstellung den Hibil (= Gabriel)[1]:

ḏ'zil kbiš hšuka . . . msia arqa ungud rqiha uṣarar bgauḫ kukbia hab ziwa lšamiš utuqna lsira usamahta[2] *lkulhun kukbia . . .*	Geh, tritt die Finsternis nieder . . . Dichte die Erde, spanne das Firmament aus und bilde darin Sterne; verleihe der Sonne Glanz, dem Monde Klarheit und allen Sternen Schimmer. . . .
qria piria 'mbia u'lania ḏmrauzibḫ balma n'huian[3] *hiuaniata biriata*[4] *ununia uṣipar gadpa kul šurba*[6] *zakra unuqbta ḏnihuilḫ pulhana ladam ukulḫ šurbtḫ . . .* (12,14—21)	Schaffe (rufe hervor) Früchte, Trauben und Bäume, die in der Welt prangen. Haustiere[5], Fische und Geflügel von jeder Gattung ein Männchen und Weibchen sollen entstehen, die Adam und seinem ganzen Stamm zu Diensten stehen sollen . . . (§§ 81—82).
uata gabriil šliha arim šumia unigdḫ umasiḫ larqa tibil taqnḫ (13,7—8)	Gabriel, der Gesandte, kam, hob den Himmel hoch und spannte ihn aus, dichtete die Erde Tibil und gründete sie fest (§ 86).

Die Variante in II 1, 14—15. 21 hat folgenden Wortlaut:

'zil kbiš hšuka . . . ngud rqiha uṣarir[7] *bgauḫ kukbia uqria malakia ḏnura*[8] *. . .*	Geh, tritt die Finsternis nieder . . . Spanne das Firmament aus und bilde darin Sterne; schaffe (rufe hervor) Engel des Feuers[8] . . .
utihuia arqa tibil upira 'mbia u'lania ḏrauzibḫ balma unihun hiua bira ununia biama uṣipar gadba mn kul šurba zikra unuqbata (32,24—33,7)	Die Erde Tibil entstehe und Früchte, Trauben und Bäume, die in der Welt prangen, und es entstehe Hausgetier und Fische im Meer und Geflügel, von jeder Gattung ein Männchen und Weibchen. (§§ 14—15)
uata ptahil larim šumia ḏmia ungad rqiha u'tmisiata arqa tibil	Ptahil (!) kam, hob den Himmel des Wassers in die Höhe, spannte das Firmament aus, und die Erde Tibil wurde gedichtet.
uqrinun lmalakia ḏnura . . . u'tinṣib ziqa nura umia u'tinṣib piria u'mbia u'lania usimania ubazrunia urihania	Er schuf (rief hervor) die Engel des Feuers... Und gepflanzt wurden Wind, Feuer und Wasser, und gepflanzt Früchte, Trauben, Bäume, Heilkräuter, Sämereien, wohlriechende Pflanzen.
uabad hiua bira uhiua bala ḏkul guan mn aqapra...(33,21—34,3)	Und er machte Hausgetier und wildes Getier jeder Art aus (Erden) Staub. . . . (§ 21).

Die beiden vorgeführten Versionen weichen im einzelnen beträchtlich voneinander ab, abgesehen von der Ersetzung Hibil-Gabriels durch Ptahil bzw. umgekehrt[9] und gehen offenbar auf einen gemeinsamen Archetyp zurück, der durch Ergänzungen (besonders in B) ausgestaltet

[1] Zu diesen monistischen Kosmogonien s. u. IIIa (S. 196ff.).
[2] Dr *usahamta*. [3] Dr *nihauaiun*.
[4] BDr *ubiriata*.
[5] Wörtlich „Viehtiere"; vgl. Lidzbarski z. St.
[6] Dr *šurbatḫ*. [7] B *uṣauar*; Dr *ṣaraṛ*.
[8] Dr *malkia dnhura* „Könige des Lichtes (die gleiche Handschrift liest auch in II, 1, 4 „Könige" st. „Engel"!). Die „Feuerengel" treten in I nur § 88 auf; wie aus II, 1 hervorgeht, sind sie mit den Gestirnen identisch.
[9] Siehe unten Abschnitt III a und b.

worden ist[1]. A enthält m. E. die klarere Wiedergabe[2]. Auch zwischen Auftrag und Ausführung der Kosmogonie klaffen einige Widersprüche, die einerseits stilistisch begründet sein mögen, andererseits aber auf den Einfluß der verschiedenen Traditionen zurückgehen. In II 1 ist die Abfolge von Ausspannung des Firmamentes (bzw. Himmels) und der anschließenden Tibil-Dichtung in Auftrag und Ausführung gewahrt. Sie unterscheidet sich von den bisherigen Darstellungen, die die Dichtung der Erde (Tibil) an den Anfang des Schöpfungswerkes stellen, so wie es auch in I, 81 erhalten ist. Dieser Zug lehrt bereits, daß hier zwei verschiedene Versionen der Kosmogonie zusammenlaufen. Auch in GR XVIII erkannten wir den Einfluß der Darstellung von der primären Ausspannung des Firmamentes (s. o. S. 175). Der Kanon der Tier- und Pflanzenschöpfungen bleibt in A und B einheitlich, er zeigt enge Berührung mit GR XI (Früchte, Trauben, Bäume; Tiere und Vögel; Männchen und Weibchen) und auch mit XVIII[3]; es fehlt das „Ausschneiden" der Berge und die „Spaltung der Meere". In II 1, 21 hat die in GR XV 13 und XVIII auftauchenden Kräuter, Sämereien und Pflanzen.

Aus der Betrachtung ist deutlich zu sehen, daß von einer festen Überlieferung keine Rede sein kann. Bestimmte, mit der Kosmogonie verbundene Vorstellungen (deren Umfang wir nur aus den einzelnen Versionen feststellen können) werden im jeweiligen Zusammenhang verwendet und in mehr oder weniger ausführlicher Form wiedergegeben. Auch die Terminologie bringt diese Tatsache zum Ausdruck: *msa* und *ngd* gehören zum festen Bestandteil dieser Texte[4], während für den Schöpfungsakt als solchen *šwa*, *qra* (eigtl. „rufen"), *nṣb* (nur GR I und II 1), *ṣrr* bzw. *swr* (nur I und II 1) genommen werden können; für „werden, entstehen" wird *hua* verwendet (so XI, XV 13, II 1). Als besondere Typen lassen sich die Versionen, die die Schöpfung durch das „Wort" (einschließlich *qra*) erfolgen lassen von denen unterscheiden, die die Bewerkstelligung der Dinge durch besondere handwerkliche Tätigkeit ausdrücken[5]. Die Verknüpfung mit der Anthropogonie tritt in den meisten Texten hervor (die „Einrichtung" der Tibil erfolgt zugunsten der Protoplasten).

Wie erwähnt, hat J 61. 62 eine gleiche Tradition verarbeitet, allerdings im Rahmen einer „Kollektivschöpfung", die wir noch besonders behandeln werden (s. u. IIId).

---

[1] Vgl. Reitzenstein, MBHG und Kult, S. 160 und 244ff.

[2] Vgl. auch Kult a.a.O. (betr. das Problem von Öl- und Wasserzeichnung sowie das der Beichtordnung).

[3] Hier auch die gleiche Eingangsformulierung: „Ptahil kam . . ."

[4] Vgl. auch ATŠ I, § 156 (t. 37,18: *masia arqa uminqid rqiha*).

[5] Vereinigt sind beide Typen in XV 13 (mit dem Ruf dichten, zerteilen, schaffen!); vgl. dazu unten S. 182.

ptahil misiḫ larqa ḏtibil ungadbḫ rqiha mn riš briš (230,5f.)	Ptahil dichtete die Erde Tibil und spannte den Himmel in vollkommener Weise darüber aus (212,7f.; vgl. GR XV 13 (339,5f.; s. o. S. 173)
ptahil bmia siauia npal grap mia siauia ptahil ... girpḫ larqa ḏtibil ...	Ptahil stürzte sich in das schwarze Wasser; das schwarze Wasser schaufelte Ptahil weg ... er schaufelte die Erde der Tibil zusammen. ...
ptahil mha ʿṣṭunia hibil (a)rqiha ngad (234,2—7)	Ptahil schlug Säulen ein, Hibil spannte das Firmament aus (216,1—7)

Auch in GR III wird die an die „Verdichtung" der Tibil anschließende Tibileinrichtung als bekannt vorausgesetzt, wie aus dem oben S. 141f. angeführten Text hervorgeht (97,14ff./103,21ff.).

In dem „manichäisierenden" Kapitel 13 des J finden wir den Mythos von der Tibileinrichtung in ähnlicher Form wieder, der besonders enge Berührung mit zwei Stücken aus GL III 1 und Oxf. Rolle I 56 (s. gleich) hat: (50,13—51,1/55,23—56,2):

udla ʿtinqid[1] *rqiha*	Als noch nicht der Himmel ausgespannt
udla ʿṣṭarar bgauḫ kukbia	und noch nicht in ihm Sterne gebildet,
udla timsia arqa	und als die Erde noch nicht verdichtet
udla msuta tipil bmia	und noch keine Verdichtung ins Wasser gefallen war
udla šamiš usira nasgun lgauḫ ḏhazin alma	und als Sonne und Mond noch nicht in dieser Welt gingen —
haizin[2] *huat nišimta*	wie[2] war da die Seele?

In diesem Passus ist auch eine alte Stilwendung der antiken Schöpfungslehren greifbar, die die „Welt vor der Schöpfung" beschreiben soll[3] (vgl. auch J 61: 231,3ff./213f.; s. u. S. 210f.). Ferner wird im gleichen Buch S. 52,1ff. die (zu einer besonderen Vorstellung gehörige) Auffassung vorgetragen, daß Himmel und Erde aus Feuer und Wasser[4] gebildet sind, wobei auch „Früchte, Trauben und Bäume aus Feuer und Wasser entstanden" (*mn nura umn mia piria uʿmbia uʿlania hun*).

Für das Alter der Tradition von der Tibileinrichtung kann GL III 1 angeführt werden. Das betreffende Stück aus dieser Massiqtā-Hymne (76,8—15/508,6—19) ist auch Oxf. R. I 56 (Lit. 225,6—10; CP St. 165, S. 144/191) in einen Hymnus, den man als „mandäisches Perlenlied" bezeichnen kann, aufgenommen, was für das Alter dieses Textes spricht

[1] So wohl st. *ngid*; vgl. J 226,8 und GL 76,8.

[2] Vgl. Nöldeke, Grammatik, S. 206 oben.

[3] Vgl. H. Grapow, Die Welt vor der Schöpfung, ZÄS 67. Bd., 1931, S. 34—38. Es handelt sich um die Formel, ägyptisch: „(als) noch nicht ... entstanden war ..."; andere Belege ib. S. 37f. (babyl., ind., german., israelit.: Gen. 2, 4—7; Ps. 90,2; Spr. 8,24ff.).

[4] Vgl. die Feuergewänder des Ptahil (s. o. S. 141f.) und unsere Hinweise Prol. S. 130; oben S. 157 Anm. 2.

(vgl. auch das eben aus J 13 zitierte Stück!). Das „Ausspannen" (*ngd*) des Firmamentes mit der „Bildung" (*ṣrr, ṣur*) der Gestirne steht hier, wie in GR I, 86; II 1, 14f. 21 und J 61 voran. Gleich GR III (98/105) begegnet der seltene Begriff „Festland, Trockenes" (*miabašta*, hebr. *jabbêšēt* Ps. 95,5; *jabbāšāh* Gen. 1,9. 10; Ps. 66,6)[1], wie überhaupt der ganze Stichos:

haizin huat miabašta — *huat miabašta*
u'tmisiat msuta uniplat bmai — *u'tmisiat msuta uniplat bmai*

Man vergleiche auch das Auftreten der Sieben und Zwölf sowie das des Windes (*ziqa*) und Äthers (s. GR III: 101,5f. *aiar ziqa*). GR III und GL III 1 verarbeiten also in diesem Punkte die gleiche Überlieferung. Leider sind beide Texte offenbar nicht weiter an der Tibileinrichtung interessiert, so daß davon nichts weiter verlautet. Immerhin: die Verbindung von Tibil-Dichtung, Firmamentausspannung und Gestirnschöpfung berührt sich, auch terminologisch mit GR I, 81 (*msa, ngd, ṣrr* bzw. *ṣur*), woraus man offensichtlich entnehmen kann, daß die in I, 82 (II 1, 15) wiedergegebene Schaffung der Pflanzen und Tiere, die unseren letzten Stücken fehlt, zur gleichen Tradition gehören und somit diese Tibileinrichtung auch hier als bekannt vorausgesetzt werden kann.

Es steht nun noch ein Text zur Besprechung aus, der in seinen Aussagen singulär ist. Er findet sich am Ende des 3. GR-Traktates im Rahmen einer längeren Offenbarungsrede Mandā ḏHaijês an Adam und seinen Stamm: Nach einer Übersicht über die fremden „Pforten" (Religionen), die von Rūhā und den Sieben „hervorgerufen" wurden, schließt sich die „Verteilung" der Jahre an die zwölf Tierkreiszeichen an (122f./138); diese „Zwölf" beschließen darauf, „zwölf Rufe" (*trisar qalia*) zu rufen, „aus denen zwölf Abbilder (Gestalten, *dmu*) hinausgehen sollen" (123,5ff./138f.). Jeder dieser „Rufe" (*qala, qrita*) führt nun zur Entstehung (verwendet wird *hua*) folgender Geschöpfe, die offenbar als böse und für die Mandäer als unrein betrachtet werden. Durch den Ruf

des Widders entstehen alle Tiere (*hiuia*), deren Ruf durch den bösen Ruf wurde;

des Stieres entsteht jede Gestalt bösen Getiers (*hiua biša*), das aus seinem Maule Schaum (*gumia*)[2] speit und mit seinem Maule wiederkäut;

der Zwillinge entstehen als Unholde (*laṭabia*), die die Götzenaltäre (*prikia*) und Ufer (der Flüsse und Kanäle) in Besitz genommen haben;

[1] Vgl. auch J 234,6 (216,5): s. u. S. 211.
[2] Vgl. Drower-Macuch, Dict. 83b (gum, secretion, scum).

des Krebses entsteht alles Zahngetier (*hiua kaka*, reißendes Getier?);

des Löwen entsteht alles Wildgetier (*hiua bala*);

der Ähre (oder Jungfrau) entstehen alle Früchte, Trauben und Bäume (*piria ʿmbia uʿlania*), die in der Welt prangen;

der Waage entstehen alle Wasserfrüchte (*piria mia*)[1] oder schlechten (bösen) Früchte (*piria bišia*);

des Skorpions entsteht alles böse Gewürm (*rihšia bišia*; vgl. GR XV 13: s. o. S. 89);

des Schützen entsteht aller Zorn, der große, böse Zorn (*rugza*);

des Steinbockes entsteht alles Viehgetier (*hiua bira*), dessen Flügel mangelhafter als die der Vögel ist (Hausgeflügel?);

des Wassermannes entsteht Verkehrtheit (*apakta*), Mangel und Fehl (*hsir ubṣir*);

der Fische entstehen alle Fische (*nunia*) und Delphine (*dilpunia*); alles Böse (*kul ḏbiš*).

Die Tendenz dieser Darstellung ist offensichtlich die, die verachtete Schöpfung auf das Wirken der Zwölf zurückzuführen, wobei der Verfasser jedoch bei den einzelnen Aufzählungen mit der sonstigen mandäischen Überlieferung von Ptahils Wirken in Widerspruch gerät, obwohl er die bekannten stilistischen Wendungen aufnimmt. Der Gedanke, daß gewisse Teile der Schöpfung von den bösen Mächten, den Sieben und Zwölfen, verdorben werden, wird im gleichen Traktat ebenfalls zum Ausdruck gebracht (106f./116; s. dazu unten S. 207). Unser Text erinnert an die zoroastrische Vorstellung, nach der die böse, verderbenbringende Schöpfung auf Ahriman und die Dēws zurückgeführt wird. Vielleicht ist von dieser Seite her die Anregung zur Ausbildung obiger Konzeption gekommen. Die „Wortschöpfungsterminologie" und gewisse Wendungen stellen den Text in die Nähe von GR XV 13, wo Ptahil durch mehrere „Rufe" die Welt schafft und einrichtet. Die Idee von den weltschöpferischen Engelwesen hat hier im Mandäischen eine besondere Ausprägung erhalten, die in dieser Form sicherlich nicht zur ältesten Überlieferung gehören dürfte; das verwehrt schon die Aufzählung der zwölf Tierkreiszeichen[2]. Eine Ergänzung oder Berichtigung der Ptahil-Tradition kann Anlaß zu dieser Darlegung gegeben haben, die, wie so oft in der mandäischen Literatur, keine Rücksicht auf die ältere Überlieferung nimmt, sondern an

[1] Vgl. Lidzbarski z. St. und S. 37 Anm. 7; Drower-Macuch, Dict. 371b („waterfruits").
[2] Vgl. Prol. S. 207 Anm. 1. 2; 209 mit Anm. 3.

den bekannten Zusammenhang von Ptahil mit den Bösen bei der Weltschöpfung anknüpft[1].

Damit wären die Texte dieser Gattung von der Tibileinrichtung behandelt. Um eindeutige Schlußfolgerungen über das Alter der einzelnen Versionen machen zu können, muß zunächst ein die Hauptzüge hervorhebender Überblick gegeben werden, der dann zu außermandäischen Parallelen in Beziehung gesetzt werden kann. Grundlegende Begriffe der Tibileinrichtung sind, außer „Verdichtung" (*msuta*),

das Ausspannen (*ngd*) des Firmamentes (*rqiha*),
die Bildung (*ṣrr*, *ṣur*) der Gestirne
die Spaltung (*bza*) der Meere,
das Ausschneiden (*gzr*) der Berge,
die Schaffung (*šwa*, *qra*) der Pflanzen,
die Schaffung (*šwa*, *qra*) der Tiere.

Diese Reihenfolge schwankt, doch kann vorliegende Zusammenstellung als einigermaßen gesicherte Grundlage der einzelnen Versionen angenommen werden. Sichtbar ist dahinter noch eine Abhängigkeit von älterem, vormandäischem Material, das der altorientalischen „Listenwissenschaft" verpflichtet ist (s. u.). Wie bereits erwähnt, lassen sich weiterhin zwei Haupttypen unterscheiden: die Texte mit der „Wortschöpfung" (nur XV 13 rein) und die mit der „handwerklichen" Tätigkeit des Demiurgen. Aus der Betrachtung von GR XV 13 ergibt sich jedoch eindeutig, daß das „Wort" mit der anderen (handwerklichen) Darstellung verbunden auftreten kann, woraus ich den Schluß ziehe, daß die in allen übrigen Texten vorhandene „handwerkliche" Darstellungsweise als ältere, besondere Form des kosmogonischen Mythos zu betrachten ist, während die Wortterminologie der noch zu behandelnden monistischen Kosmogonie zugehört (s. u. III a. b).

Die „babylonische Genesis" Enūma eliš („Als droben") führt die Kosmogonie auf die Tat Marduks zurück, der das Chaosungeheuer Tiāmat erschlägt und aus ihrem Körper die Welt gestaltet (vgl. Taf. IV, Z. 135ff.)[2]. Die Weltschöpfung hat dabei folgende Reihenfolge:

---

[1] Die „sieben Sterne" teilten in diesem Text nicht nur die Tierkreiszeichen ein, sondern schufen die Fahrzeuge (für die Sterne) am Herzen des Himmels (*markbta šawun blbab šumia*).

[2] Ich benutze die Textausgabe des Gedichtes von R. Labat (Paris 1935) und die Übersetzungen des Gedichtes von A. Heidel (Chicago 1951), E. Ebeling in: AOT S. 109ff. und E. A. Speiser in: Pritchard ANET, 2. Aufl., S. 60ff., spez. S. 67f. Zur Ergänzung vgl. bes. R. Labat, Les origines et la formation de la terre dans le poème babylonien de la création, Anal. Bibl. 12, 1959, S. 205—215; W. L. Moran, A new fragment of DIN.TIR.KI = Bābilu and Enūma eliš VI 61—66, ib. S. 257—265 und B. Landsberger - J. v. Kinnier Wilson, The Fifth Tablet of Enuma Eliš, INES XX, 1961, S. 154—179. Ferner P. Garelli u.

1. Einrichtung des Himmels (*šamu*) aus der einen (oberen) Hälfte der Tiāmat, die zugleich den himmlischen Ozean ein- und abschließt[1]; zu seiner Bewachung bestellte Marduk „Wächter" (*ma-aṣ-ṣa-ru* Z. 139).
2. Einrichtung des Apsû (Unterweltsmeeres) aus der anderen Hälfte der Tiāmat (Z. 142).
3. Errichtung (*kânu* D und *bânu*) des Palastes Ešarra[2] über dem Apsû und nach dessen „Ebenbild" (*tamšilu*) als Wohnort von Anu, Enlil und Ea.
4. Schaffung der Gestirnwelt, der Zeiteinteilung des Laufes von Sonne und Mond, der Wetterphänomene (Taf. V 1—52)[3]
5. Schaffung der Gebirge und Flüsse (einschließlich des Euphrat und Tigris) und die Vollendung des Kosmos von Himmel und Erde (ib. 53—66)[4].
6. Anthropogonie (Taf. VI, 1—36) und Einteilung der Götter (ib. 37—46).
7. Bau des Esangila (ib. 47—82)[5].

Ein anderer babylonischer Schöpfungsmythos, Bītu ellum[6], der ebenfalls Marduk als Demiurgen kennt und dessen Stellung als Götterkönig demonstriert, bringt folgende erwähnenswerte Episoden (Z. 10ff.):

M. Leibovici in: Sources orientales Vol. 1 S. 132ff. und Bianchi S. 104ff. Hinsichtlich der Verwendung des Textes für die mandäische Literatur vgl. unsere Bemerkungen Prol. S. 195ff.

[1] Heidel S. 42 Z. 138: „Half of her he set in place and formed the sky (there with) as roof" (*mi-iš-lu-uš-ša iš-ku-nam-ma ša-ma-ma u-ṣa-al-lil*, Labat 134); *ṣll D* „belegen, bedecken, bedachen".

[2] „Haus des Alls" (Landsberger). Gegenüber der Interpretation von Heidel (S. 43 mit Anm. 96), der Ešarra als „a poetic designation of the Earth, which is pictured as a great structure, in the shape of a canopy, placed over the Apsû" erklärt (mit Verweis auf Jensen, KB VI 1, S. 344f.; Kosmogonie der Babylonier, 1890, S. 195ff. u. 430ff.) vgl. die Auffassungen von Landsberger, in: Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte, 1922, S. 289, 1 („Den Palast E., den er gebaut als Himmel", Ebeling („Himmelserde"), Labat (S. 135 u. Anal. Bibl. a.a.O. S. 208 Anm. 1, und Speiser, a.a. O.S. 67b („The Great Abode, Esharra, which he made as the firmament").

[3] Vgl. zur 5. Tafel jetzt Landsberger-K. Wilson, a.a.O. S. 158ff. Es handelt sich für unseren Zusammenhang um die Fragmente K. 3445+Rm 396 (= CT XII 24—25) und SU 51/98 (= Sultantepe Tablet I 12).

[4] Siehe Landsberger-Wilson a.a.O. S. 160/161; bereits Labat, Anal. Bibl. 12 S. 211ff. und Garelli-Leibovici, op. cit. S. 142f. Man muß sich danach vorstellen, daß die Erde (*erṣetu*) über (in) dem Haupt der Tiāmat (nach Labat aus Staub, *epru?*) aufgehäuft wird.

[5] Siehe dazu (spez. zu Taf. VI 61—66; Ebeling: 47—49) W. L. Moran, in: Anal. Bibl. 12 S. 257ff.

[6] Zweisprachiger Text (sumer. akkad.); das akkad. Original bei King, Cuneiform Texts, XIII, 1901, S. 35—38; eine Umschrift mit Übersetzung bei P. Jensen, KB VI 1 S. 38—43; vgl. auch Ebeling, AOT S. 130f. und Heidel, op. cit. S. 61—63; ferner Garelli-Leibovici, op. cit. S. 145ff. Der Text ist als

nap-ḫar ma-t-a-tú tam-tum-ma	Alle Länder waren Meer[1],
i-nu šá qé-reb tam-tim ra-ṭu-ummma	die Quelle (?)[2], die inmitten des Meeres ist, war eine Wasserröhre[3]
ina u_4-mi-šú Eridu	— damals wurde Eridu gemacht,
e-pu-uš É-sang-ila ba-ni . . .	Esangila gebaut . . .
^{d}Marduk a-ma-am ina pa-an me-e ir-ku-us	Marduk fügte zusammen ein Floß[4] auf der Oberfläche des Wassers,
e-pi-ri ib-ni-ma it-ti a-mi iš-puuk	bildete Erde und schüttete (sie) bei dem Floß aus.

Es folgt die Erschaffung der Menschheit (Z. 19f.) und dann die der Tiere und Pflanzen:

bu-ul ^{d}Sumuqan ši-kin na-piš-ti ina ṣe-e-ri ib-ta-ni	Er schuf das Vieh des (Gottes) Sumuqan (und) die Lebewesen der Steppe.
nār Idiglat ù nār Purattu ib-nima ina (?) aš-ri is-ku-un	Den Tigris und Euphrat schuf er und setzte (sie) an (ihren) Ort,
šum-ši-na ṭa-biš im-bi	nannte ihren Namen in guter Weise.
uš-šú di-it-ta ap-pa-ri ḳa-na-a ù ki-šú ib-ta-ni	Er schuf das Gras (?), den Halm (?) (auf) der Wiese, Rohr und Holzgewächs(e),
ur-ḳí-it ṣe-rim ib-ta-ni	das grüne Kraut des Feldes,
ma-ta-a-tum ap-pa-ri a-pu-ummma	die Länder, die Wiese(n) und das Schilf,
lit-tu bu-ur-ša me-ru la-aḫ-ru	die Kuh, ihr Junges, das Kalb, das Mutter-
pu-ḫad-sa im-mer su-pu-ri	schaf, ihr Junges, das Schaf der Hürde,
ki-ra-tu u ḳi-šá-tu ma	Haine und Wälder,
a-tu-du š(s)ap-pa-ri . . .	den Ziegenbock, das Wildschaf . . .
be-lum ^{d}Marduk ina pa-at tamtim tam-la-a ú-mál-li	Der Herr Marduk häufte am Rande des Meeres einen Damm[5] auf.

Anschließend wird der Bau der Stadt bzw. Städte geschildert (Z. 36ff.).

In dem stark beschädigten Text Enūma ilāni[6] schufen die Götter das Firmament, die lebenden Wesen, Haus- und wilde Tiere, die Menschen in den Städten (?).

Die erwähnten babylonischen Kosmogonien zeigen inhaltlich und terminologisch nicht allzu große Berührung mit den mandäischen. Was beide jedoch verbindet ist einmal der Topos vom Urchaos bzw. dem Urgewässer[7], auf, in oder mit dem die Welt errichtet wird (vgl.

Einleitung zu einer Beschwörung erhalten. Ein Duplikat bei Zimmern, Za 20, S. 100f. Herrn Prof. Dr. R. Borger, Göttingen, bin ich für eine Durchsicht des Textes und Verbesserungen dankbar.

[1] Vgl. auch Enūma eliš, Tafel I, Z. 1ff.

[2] So Heidel (nach einer Vermutung von Th. Jacobsen); anders Jensen und Ebeling: „als, da" (*inu*, *'enu*).

[3] Heidel: „The spring which is in the sea was a water pipe." Ebeling: „Als die Mitte des Meeres eine Schöpfrinne war."

[4] *amu(m)* „Floß" nach W. v. Soden, Akkadisches Handwörterbuch, 1. Lfg., 1959, S. 45b.

[5] Vgl. Heidel S. 63 Anm. 15.

[6] King, CT XIII S. 34; Jensen, KB VI 1 S. 42; Ebeling S. 136; Heidel S. 64.

[7] Vgl. oben S. 93 mit Anm. 3. Speziell erinnert der „Wasser-Himmel" aus GR II 1, § 21 an die Einrichtung des Himmels als Behälter des himmlischen Ozeans in Enūma eliš.

bes. den Text „Bītu ellum"), zum anderen die Schaffung von Himmel, Gestirn-, Pflanzen- und Tierwelt; ferner das Fehlen des Wortes als Schöpfungsmittel: die babylonischen Kosmogonien bevorzugen die „handwerkliche" Tätigkeit des Demiurgen (vgl. *kūn*, *bnī*, *škn*).

Ein Blick nach Irān lehrt uns, daß in der zoroastrischen Religion erst im mittelpersischen Bundahišn eine ausführliche Kosmogonie greifbar ist. Die iranische oder „große Rezension" dieses Werkes enthält in Kap. 1, §§ 33ff. (nach Zaehner) die Schaffung der materiellen Welt (*gētīh*) nach dem Vorbild der ideellen (*mēnōk*)[1]. Nachdem Ōhrmazd die Amahraspands geschaffen hat (§§ 32—34), heißt es § 35 (nach Zaehner S. 282/317)[2]:

'hač dām i gētēh nazdist āsmān, ditīkar 'āp, sitīkar zamīk, čahārom urvar, panjom gōspand, šašom martōm, haftom x^vat Ōhrmazd	Of material creation (he created)[3] first the sky, second water[4], third the earth[5], fourth plants, fifth cattle, sixth man; the seventh was Ōhrmazd.

Nähere Angaben über diese siebenfache Schöpfung, die als typisch zoroastrisch gelten muß[6], werden in §§ 43—50 gegeben[7]; sie zeigen keinerlei spezielle Ähnlichkeit mit den mandäischen Texten. Die Reihenfolge der Schöpfungen (Firmament, Wasser-Meer, Erde, Pflanzen und Tiere)[8] hat keine exakte Entsprechung im Mandäischen, doch ist die Bildung des Himmels vor der Erde, also an der Spitze der irdischen Schöpfungen, auch in GR I, 86; II 1, 14—15. 21 und GR XVIII zu finden, ebenso die der Pflanzen und Tiere in den anderen Versionen[9].

---

[1] Ich benutze die Textbearbeitung von R. C. Zaehner, Zurvan S. 282f. bzw. S. 317ff. Vgl. auch ders., Teachings of the Magi, 1956, S. 38f.; Nyberg, Hilfsbuch des Pehlewi I S. 76ff.; M. Molé, in: Sources orientales I S. 315ff.; ferner Bianchi S. 89ff.

[2] Vgl. Nyberg a.a.O. S. 77, 11—14. § 32 gehört zu dem längeren zervanitischen Abschnitt (§§ 20—32), s. Zaehner, Zurvan S. 103. Vgl. auch Molé, a.a.O. S. 322.

[3] Vgl. § 43: *nazdist āsmān dat*; § 33: *hač dam i gētēh nazdist āsmān*.

[4] Vgl. § 45 (S. 319): „Second from the substance of the Sky he fashioned water" (*ditīkar 'hač gōhr i āsmān 'ap brēhēnīt*, S. 283).

[5] Vgl. § 46 (S. 319): „Third from water he created the earth . . ." (*sitīkar 'hač 'ap zamīk dāt*, S. 283).

[6] Vgl. dazu Zaehner, Zurvan S. 134ff. 143 („the sevenfold creation which is the hall-mark of Mazdean cosmology").

[7] Zaehner a.a.O. S. 283f. (318—20), Kommentar S. 135f.; Nyberg a.a.O. S. 80—84.

[8] Eine andere (mit dem indischen Puruṣamythos Ṛg-Veda X. 90 parallele) Reihenfolge gibt ein Pehlevi Rivāyāt bei Zaehner S. 361ff., § 4—6), verbunden mit dem Mikro-Makrokosmos-Urmensch-Mythos: Himmel, Erde, Wasser, Pflanzen, Tiere, Feuer, Mensch. Zaehner hält sie für indisch beeinflußt (S. 138ff.). Mit Bundahišn stimmt Zātspram I § 4 (ib. S. 339. 341) überein, während Bd. § 41 (ib. S. 318) und Dēnkart (ib. S. 371ff. Z. 10) griech.-empedokledisches Material (Vierelementenlehre) verarbeitet (s. ib. S. 141f.).

[9] Der „Wasserhimmel" aus GR II 1, 21 hat kaum etwas zu tun mit der in § 45 (s. o. Anm. 5) niedergelegten Vorstellung, daß das Wasser aus der

Schöpfungsbegriff ist *dātan*, 1. „geben", 2. „schaffen"; altir. *dā*, npers. *dādan*.

Als dritte außermandäische Quelle ist das Alte Testament heranzuziehen, und zwar kommt für uns zuerst die Schöpfungsgeschichte in Gen. 1 aus der sogenannten „Priesterschrift" in Frage. Wir schenken uns die Wiedergabe des bekannten Textes und geben nur die in unserem Zusammenhang wichtigen Züge wieder[1]:

Am Uranfang waren da: Elohīm (Gott), sein Geist (Rûaḫ)[2] und das Chaos (*tōhû wābōhû*), bzw. das in Finsternis (*hošēḳ*) gehüllte Urmeer (*tᵉhôm* LXX *ábyssos*). Elohīm schafft (*bārā*) durch sein Wort (*āmār*) an sechs Tagen:

1. das Licht (Urlicht), das als Tag von der Finsternis der Nacht „geschieden" (*bdl*) wird;
2. das Firmament (*râqîʿă*, *stereōma*) als „Scheidewand" zwischen den oberen und unteren Wassern, zugleich der Himmel (*šāmāīm*).
3. Festland, Trockenes (*jabbāšāh*), das ist die Erde (*ĕrĕṣ*) im Meer (*maîm*);
4. die Pflanzen („Grün"): „Kraut" (*ʿēšēb*), das Samen bringt nach seinen Arten, und Bäume (*ʿēṣ*), die Früchte tragen, in denen ihr Same ist, nach ihren Arten (*mîn*)";
5. die „Leuchten" (*mᵉʾōrōt*; LXX *phōstéres*) am Firmament, d. h. die Gestirne, die der Zeiteinteilung dienen. Elohīm „machte" (*ʿṣh*)[3] die beiden großen Leuchten: die größere (Sonne) für den Tag, die kleinere (Mond) für die Nacht, und die Sterne (*kôkābîm*).
6. die Tiere im Wasser und in der Luft:
   a) die Fische („lebende Wesen" im Wasser),

Himmelssubstanz (nach § 43 Metall; vgl. dazu J. Werner, FuF 1959, S. 315f.) stammt.

[1] Text nach Biblia hebraica ed. R. Kittel, 3. Aufl. Stuttgart 1937. An Kommentaren benutze ich: H. Gunkel, Genesis, 5. Aufl. 1922; O. Procksch, Die Genesis, 3. Aufl. 1924; G. v. Rad, Das erste Buch Mose (ATD Bd. 2—4), 1955. Vgl. jetzt auch J. Bottéro, in: Sources orientales I S. 192ff. Besonders aufschlußreich ist für unseren Zusammenhang der Aufsatz von S. Herrmann, Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes, ThLZ 86, 1961, Sp. 413—23.

[2] Vgl. dazu oben S. 166f. Hier wird, wie Gunkel sagt, die Rûaḫ gedacht als die lebengebende, gestaltende göttliche Macht, die im Uranfang über den gestalt- und leblosen „Wassers" schwebt, genauer „brütet" (*rḥp*, syr. s. Brockelmann 725a); dahinter steckt letztlich die Vorstellung vom brütenden Urvogel und die Weltei-Lehre, wie sie in Ägypten belegt ist (vgl. äg. *šwḥ* „Wind", *šwḥ.t* „Ei"); dagegen allerdings Ringgren, Israelit. Religion S. 93 Anm. 7. G. v. Rad übersetzt „Gottessturm" (= fruchtbarer Sturm). Herrmann a.a.O. S. 415 Anm. 7 zieht auf Grund ägyptischer Parallelen die Übersetzung „lebensträchtiger Windhauch" vor; vgl. dazu S. Morenz, Ägypten und die altorph. Kosmogonie, Festschrift Schubart 1950, S. 64ff.

[3] Pᵉsittō hat: *ʿbd*.

b) die Vögel (*'ôf, 'ôf kânāf*) am Himmelsfirmament.

Elohīm schafft (*bārā*) diese Lebewesen „nach ihren Arten" (*mîn*).

7. die Tiere zu Lande:

a) Vieh (*bᵉhīmāh*), Gewürm (*rĕměš*) und Getier des Landes (*ḥajᵉtô-ĕrĕṣ*; *ḥaijat hā-ārĕṣ*). Elohīm macht (*'šh*)[1] sie „nach ihren Arten";

b) Mensch (*'ādām*).

Verglichen mit unseren mandäischen Kosmogonien finden sich hier eine Reihe Übereinstimmungen: Gott schafft Himmel (Firmament) und Erde („Trockenes") aus dem Chaos (Urmeer), dann die Pflanzen, Gestirne und Tiere. Schöpfungsmittel ist in diesem Mythos das Wort, aber dahinter schimmert in der Terminologie (*'šh* und *bārā*) die alte Schöpfertätigkeit des handwerklichen Demiurgen hindurch[2]. Die hier verarbeiteten altorientalischen kosmogonischen Vorstellungen (besonders die babylonischen) hat H. Gunkel trefflich herausgearbeitet, worauf wir ausdrücklich verweisen (*tᵉhôm* = Tiāmat, Scheidung der Urflut; *bōhû* = phön. *bāû* u. a.)[3]. Andererseits hat S. Herrmann auch nähere Beziehungen zu ägyptischen Lehren nachgewiesen, besonders hinsichtlich des „listenartigen" Charakters, von denen Gen. 1 offensichtlich abhängig ist[4]. Gen. 1 verwendet also die ganze reiche Tradition des Alten Orients über die Weltentstehung und faßt sie im israelitischen Sinne zu eindrucksvoller Geschlossenheit zusammen.

Es sind nun außer dieser sog. „Priesterrezension" der hebräischen Kosmogonie noch andere Versionen des Urzeitgeschehens im AT greifbar[5]. So der Bericht des sogenannten „Jahwisten" in Gen. 2,4bff.:

---

[1] Vgl. Anm. 3, S. 186.

[2] Eine Verbindung also, wie wir sie GR XV 13 fanden (s. o. S. 172f.). *baruja* „Schöpfer" als Attribut des Lichtkönigs auch GR I, 8; *bra* etp. oben S. 179 in GL III 1: 76,14.

[3] Op. cit. S. 104ff. 125ff.; vgl. auch Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 2. Aufl. 1921, Teil 1 und neuerdings dazu S. N. Kramer, Sumerian Literature and the Bible, Anal. Bibl. 12, 1959, S. 185ff., spez. 190ff.; Ringgren S. 94f. Das akkadische Äquivalent für *bōhû*, *bāû* ist nach Kramer Bâbu, sumer. Ba-ba$_6$, die Stadtgöttin von Lagaš (s. Dhorme, La religion babylonienne S. 105 u. 130; Haussig, Wörterbuch der Mythologie I S. 45). Zu verweisen ist auch auf die ägyptische Personifikation des Urwassers Nun (vgl. bereits Gunkel, Genesis S. 125). Für die heutige theologische Interpretation s. bes. G. v. Rad, op. cit. S. 36ff. und Bottéro, in: Sources orientales 1 S. 228ff. 231f.

[4] A.a.O. Sp. 416ff.; als Parallelen werden genannt: Lehre für Merikare, Z. 130—138, und einige Stellen aus den Sargtexten (s. dazu Morenz, Eine „Naturlehre" in den Sargtexten, WZKM 54, 1957, Festschrift H. Junker z. 80. Geburtstag, S. 119—129). Auch in der ägyptischen Mythologie „erhebt" Ptah den Himmel, wie im mandäischen Mythos (s. Morenz, Ägypt. Religion S. 183).

[5] Vgl. jetzt die Zusammenstellung und Bearbeitung von Bottéro, a.a.O S. 190ff. 195ff. 290ff.; ferner Ringgren, Israelit. Religion S. 92ff.

Als Jahwe (Elohīm) Erde und Himmel machte (*'šh*)[1] — es war noch kein Steppenbusch auf der Erde und noch kein Kraut des Feldes gewachsen.
... da bildete (*jṣr*)[2] Jahwe (Elohīm) den Menschen aus Staub ... und Jahwe (Elohīm) pflanzte einen Garten ... und (er) ließ allerlei Bäume aus dem Boden wachsen, lieblich anzusehen und gut zu essen ...
So bildete (*jṣr*)[2] Jahwe (Elohīm) aus dem Acker alles Getier des Feldes und alle Vögel des Himmels ...

Diese Erzählung, die am Gegensatz von Steppe und Kulturland orientiert ist[3], schildert Jahwe in naiv mythischer Weise als Gestalter des idealen Kulturlandes (Garten Eden!). Wir greifen in dieser Überlieferung, die auch in Gen. 1 vorhandenen alten Züge der handwerklichen Tätigkeit (vgl. *jṣr*, *'šh*) des Schöpfungsgottes der alten Hebräer, die sich auch mit den babylonischen Vorstellungen berührt[4]. Die Erde steht hierbei, wie in den meisten mandäischen Texten, voran; mit diesen berührt sich auch die hervorgehobene Nützlichkeit der Pflanzen und Tiere für den Menschen (vgl. besonders GR I und II 1).

Weitere Anspielungen auf den Schöpfungsmythos finden sich z.B. Jes. 45,18 (Jahwe schuf [*bārā*] den Himmel und bildete (*jāṣar*] die Erde); 44,24 (Jahwe spannte die Himmel aus [*nōtĕh šāmaîm*] und festigte die Erde [*rōq'a hā'ārĕs*]); Jer. 31,35 (Jahwe setzte Sonne, Mond und Sterne als Licht für Tag und Nacht); Ps. 33,6 (Gott machte [*'šh*] durch seine Rede [*dābār*] den Himmel) und besonders Ps. 104, 5—9. 19:

Der die Erde gegründet auf ihren Pfeilern,
daß sie nicht wanke für ewige Zeiten.
Die Urflut deckte sie wie ein Kleid,
über den Bergen standen die Wasser;
Vor deinen Schelten flohen sie dahin,
verscheucht durch das Wort deines Donners
Da hoben sich Berge, senkten sich Täler
an dem Ort, den du ihnen wiesest.
Du setztest die Grenze, sie dürfen nicht weiter,
sie dürfen nie wieder die Erde bedecken

---

[1] Pešittō: *'bd.* [2] Pešittō: *gbl.*
[3] Vgl. G. v. Rad a.a.O. S. 61; Bottéro a.a.O. S. 219.
[4] Vgl. auch die Gegenüberstellung von Priesterschrift und Jahwist bei Bottéro, a.a.O. S. 215 u. 216. — Über die Einheitlichkeit dieser Paradiesesgeschichte (mythische Urzeit) vgl. v. Rad, a.a.O. S. 59f., der das Stadium der mündlichen Überlieferung mit seiner ständigen Bewegung betont. Die Frage nach der Quelle des idealen Urzustandes („Paradies der Seligen") lasse ich hier beiseite (vgl. dazu bereits Gunkel in seinem Kommentar und jetzt Bottéro S. 219f., der die palästinischen und mesopotamischen Züge der jahwistischen Kosmogonie herausstellt). Im Mandäischen ist davon nicht die Rede; zu Mšunnē kuštā s. Prol. S. 126 und jetzt Drower, Adam ch. V (S. 39ff.). Die mandäische Tradition, die, wie wir sehen werden, von solchen Überlieferungen abhängig ist, bewahrt allerdings den alten Zug vom Kulturland, ohne aber den Gegensatz zur Steppe herauszukehren, obwohl sie in gleicher Umgebung wohnten, aber sie hat keine Beziehung mehr zum nomadischen Leben.

.....
Er schuf den Mond, daß die Zeit er bestimme,
die Sonne, die ihren Untergang kennt[1].

Diese immer wiederkehrende Auffassung von der „Gründung" (*jᵉsûdāh*) der Erde im Chaosmeer, die neben der Schaffung oder Ausspannung des Himmels am Anfang steht, erinnert sehr an die mandäische Vorstellung von der „Verdichtung" (*msuta, msa*)[2]. Der Terminus technicus von der Schaffung der Erde, hebr. *jsd*, findet sich an zahlreichen Stellen verwendet: Jes. 48,13. 16; Ps. 24,2; 78,69; 89,12; 102,26; Hiob 38,4; Sach. 12,1. Ebenso das Wort *mûsād* „Grundfesten" Jes. 24,18; Jer. 31,37; Mi. 6,2; Ps. 18,16; 2. Sam. 22,16. Besondere Erwähnung verdient (Deutero-)Jes. 40,21:

Wisset ihr's nicht, hört ihr's nicht, ist's nicht gemeldet von Anfang euch?
Habt ihr's nicht begriffen von der Gründung[3] der Erde her?

Die Belege zeigen m. E. deutlich, daß auch der mandäische Gedanke von der „Dichtung" der Erde (Tibil) im Urgewässer im israelitisch-jüdischen Bereich verwurzelt ist, wenn auch der Terminus *msuta* jünger zu sein scheint (vgl. Belege Anm. 2). Besondere Spekulationen knüpfen an die Vorstellung von der „Gründung" der Erde im Chaosmeer an[4], die wir in der mandäischen Kosmogonie erhalten haben.

---

[1] Die Übersetzung nach Arthur Weiser, Die Psalmen (ATD 14/15), 1955, S. 439; vgl. auch Bottéro, a. a. O. S. 196f. Der Psalm weist starke Reminiszenzen an ägyptisches Material auf!

[2] Vgl. Nöldeke, Gramm. S. 146, 6ff.; syr. *mᵉsātā*, *mᵉsôtā* „das Gerinnen der Milch, das was die Milch zum Gerinnen bringt"; Brockelmann, Lex. Sp. 396a (coagulum, fermentum), von *ms'* 1. coagulavit, densavit 2. densus factus est (ib.); hebr. *msh* („zerfließen"), cogn. *mss* (palp. „zerfließen machen, zerdrücken"). Im Hebräischen und Jüdisch-aramäischen ist das Wort in der mandäischen und syrischen Bedeutung nicht anzutreffen (vgl. Gesenius-Buhl S. 439; Dalman S. 242f.). Die Pešittō übersetzt Hiob 10,10 *hiqpî'* (*qp'* Hif.) mit *ms'*; vgl. auch Act. mart. et sanct. ed. Bedjan VI, S. 446, 13. *mᵉsātā* findet sich (nach Brockelmann, Lex. a. a. O.) bei Āfrēm von Edessa (Op. omn. ed. Benedictus II, 401 E, 404 F; op. select. ed. Overbeck 15, 22), Isaak von Antiochien (op. omn. ed. Bickell II, 212. 193; hom. ed. Bedjan I, 483, 1) und den Act. mart. et sanct. II, 83, 5 (Var. *ms't'*), 348, 12 (Var. *ms't'*), gehört also zum alten syrischen Wortbestand.

[3] So mit Duhm (dessen Übersetzung ich verwende) zu lesen (Das Buch Jesaja, 2. Aufl. 1902, S. 265f.); vgl. Bibl. hebr. ed. Kittel S. 663 (*mîsudat* st. *môsᵉdôt* „Grundfesten"). Pešittō liest *šęṭę'stā dᵉ'arʿā'* (vgl. Brock. 811a).

[4] Vgl. auch Hiob 26,7 (dazu Reymond, op. cit. S. 175f.):

Er spannte (*nṭh*) den Norden aus über die Leere (*tohū*)
und hing (*tlh*) die Erde auf über das Nichts (*bᵉlīmāh*).
Eine Grenze (*ḥāq*) zog er um die Wasser,
dort wo sich Licht und Finsternis scheiden.

Weitere Belege bei Bottéro, op. cit. S. 224ff. — Auch im Ägyptischen wird, wenn auch seltener, von der „Gründung" (*grg*) des Himmels und der Erde gesprochen (s. Erman-Grapow, Wörterbuch der ägypt. Sprache Bd. V, 1957, S. 186; Morenz, Ägypt. Religion S. 169f.).

Auch der Gedanke, daß Gott das „Festland" (*jabbĕšĕt*) machte, findet sich im gleichen Schrifttum, vgl. Ps. 95,5:

Sein ist das Meer: er hat's gemacht (*'šh*),
und das Festland: seine Hände haben es gebildet (*jṣr*).

jṣr findet sich als Terminus in Gen. 1; *jabbĕšĕt* trat auch (als Parallelausdruck zu *msuta*) im Mandäischen auf (GL III 1: s. o. S. 180). Andererseits heißt es Ps. 102,26:

Einst hast du die Erde gegründet (*jāsadtā*)
und die Himmel sind deiner Hände Werk (*mă^{a}šĕh*).

Beachtenswert ist hier auch die Reihenfolge: Erde — Himmel, wie im Mandäischen (vgl. dazu unten S. 191 Anm. 2).

Damit hätten wir hinreichendes Material vorgelegt, um den Ursprüngen der mandäischen Weltschöpfungsmythen auf die Spur zu kommen. Ein exaktes Vorbild läßt sich natürlich nicht gewinnen, dafür ist es eben eine originale mandäische Gestaltung der Kosmogonie. Das Material aber und die Grundzüge ihrer Form entstammen offensichtlich einem besonderem Überlieferungsstrom des israelitisch-jüdischen Bereiches, der durch stärkere mythologische Züge ausgezeichnet gewesen sein muß. Vielleicht ist hier auch die im spätjüdischen Denken vielfach zu beobachtende Tendenz einer künstlichen Remythologisierung (besonders in häretisch-gnostischen Kreisen!) verantwortlich zu machen. Von daher sind auch die engeren Berührungen mit den babylonischen Weltentstehungslehren zu erklären. Ein Nachklang von der Rolle des Schöpfungswortes (vgl. Gen. 1) ist — abgesehen von der jüngeren Auffassung (s. u. S. 209) — der Terminus *qra* (eigentl. „rufen, hervorrufen")[1] in den mandäischen Versionen. Die überwiegende handwerkliche Tätigkeit des Demiurgen verbindet die betreffenden mandäischen Texte mit der ältesten israelitischen Tradition, die in dieser Beziehung mit der babylonischen

[1] Vgl. Lidzbarski, ZDMG LXI, 1907, S. 698: „durch den befehlenden Ruf zu etwas machen (hervorrufen)"; Rosenthal S. 232 Anm. 6 (rufen und schaffen sind im Anschluß an Gen. 1 identisch). Die schöpferische Kraft des göttlichen Wortes ist bereits sumerisch: s. S. N. Kramer, Journal of Cuneiform Studies II, 1948, S. 46 Anm. 14 (verwurzelt im Machtwort des irdischen Königs), daneben begegnet jedoch auch die physische (handwerkliche) Tätigkeit der Götter. Die zwei Darstellungsweisen der Kosmogonie sind also uralt; sie finden sich bereits in Sumer, Ägypten und dem AT nebeneinander (vgl. S. N. Kramer, Anal. Bibl. 12, 1959, S. 191 mit Anm. 2). Für Ägypten sei an die berühmte „Götterlehre von Memphis" erinnert, in der das Schöpfungswort im Zentrum steht. Erwähnt werden mag, daß *qrj* (*qr'*) in den manichäischen miran. Texten aus Turfan mit *āfuridan* (*āfăridān*), eigtl. „(mit Worten) preisen, segnen, schaffen", wiedergegeben wird (n. Andreas-Henning, Mir. Man. I, 7, S. 179 mit Anm. 5). Das Nebeneinander der zwei Schöpfungstechniken findet sich auch wiederholt in gnostischen Texten, wie z.B. in der Titellosen Schrift des Cod. II von Nag Hammadi 148,88f. 164,3. 148f. (kopt. *tamio* „schaffen"). 159f. (die Mächte schaffen die Erde und ihre Einrichtungen).

zusammenzustellen ist (s. o. S. 187f.). In allen wiedergegebenen Parallelen schließt die Schöpfung Himmel, Gestirne, Erde, Meer, Pflanzen, Tiere (und Menschen) ein; die iranisch-zoroastrische Auffassung erinnert stark an die biblische und ist vielleicht, von daher angeregt, wenn auch bereits die Gāthās Zarathuštras die Kosmogonie durch Ahura Mazdā kennen (s. Yasna 44,3—5!)[1]. Daß die Gestirnschöpfung ein Werk des Demiurgen oder Schöpfergottes ist, bestätigt auch von dieser Seite her die Tradition von der ursprünglichen Rolle Ptahils als „Vater" der „Sieben und Zwölf" (s. o. S. 171f.). Das Fehlen einer überall gleichen Reihenfolge der Schöpfungswerke (besonders klar in der systematischen iranischen Version des Bundahišn) — die innerhalb der einzelnen Bereiche selbst schwankt[2] — muß der Variation in der mündlichen Überlieferung zugute gehalten werden. Im Wesentlichen bleibt jedoch ein überall durchsichtiger Kanon gewahrt (Reminiszenz an die alte „Listenform").

Daß hinter dem mandäischen Demiurgen Ptahil (alias Jō-Rabbā bzw. Ēl-Rabbā) der alttestamentliche Schöpfergott steckt, haben wir bereits in den Prol. S. 81 mit Anm. 4 zu zeigen versucht; es dürfte aus unseren jetzigen ausführlichen Darlegungen darüber kein Zweifel mehr bestehen[3]. Er schafft die Welt (Tibil mit Himmel, Gestirnen und

---

[1] Text jetzt bei Helmut Humbach, Die Gathas des Zarathustra, Heidelberg 1959, Bd. 1, S. 117; vgl. auch Molé, a.a.O. S. 306 u. Bianchi S. 85ff. Verwendet wird dabei u. a. *dā-* „setzen, bestimmen, schaffen" (Vers 3c. 5b. c; Ahura Mazdā ist „Schöpfer" *dātār* (7e), *taš-* „formen, bilden, machen, schaffen" (6e, 7b); auf die Zeugungskraft (*zathā*, von *zan-* „zeugen, gebären") des Ahura Mazdā wird Vers 3b angespielt.

[2] Nach Midraš ber.rb. I 15 (ed. J. Theodor, Berlin 1912, S. 13ff.; in Wünsches Übersetzung S. 7f.; vgl. auch Lev. rb. 36; jChag. 77cd; bChag. 12a; Midr. Schem. 5; Pirqe R. Elieser 18) bestand zwischen der Schule des Schammai und der des Hillel eine Meinungsverschiedenheit über die Reihenfolge der Schaffung von Himmel und Erde. Erstere meinte, daß zuerst der Himmel, dann die Erde, letztere zuerst die Erde und dann der Himmel geschaffen worden sei. Man führte dabei jeweils verschiedene Versionen aus dem AT für seine Meinung an (Jer., Ps. 102,26). Die späteren Autoritäten versuchten einen Kompromiß zu schließen: zwar geht die Schöpfung des Himmels der Erde voran, aber die verschiedenen Stellen mit ihren abweichenden Darstellungen lehren, daß beide Auffassungen einander die Waage halten, d. h. gleichberechtigt sind. Die mandäische Vorstellung steht in den meisten Fällen der Hillelschen Auffassung nahe (zuerst Erde, dann der Himmel). Aufgenommen ist dieser haggadische Text und erklärt im Buch Bahir (ed. Scholem), § 16 (S. 19f.); man erläutert die ausgleichende Meinung durch ein Gleichnis, die unbenannte Erde gleicht einem Juwel, dessen Stütze und Einfassung, d. i. der Himmel, erst in Ordnung gebracht werden muß; erst darauf kann sie (bzw. er) benannt und vollkommen gemacht werden.

[3] Eine Reminiszenz daran findet sich in einem Zaubertext, den Lady Drower veröffentlicht hat: IRAS 1943, S. 163 (Nr. 21) = t. 177,2 v. u.: „Adōnai, der die Erde niedertrat (!) und die Himmel dichtete (!)"; *adunai ḏhu kbiš arqa umasia lšumia*. Hinsichtlich evtl. Beziehungen von Ptahil zum ägyptischen Gott Ptah (s. auch oben S. 126 Anm. 1; C. H. Gordon, Egypto-Semitica S. 296; Drower-Macuch, Dict. 348a) sei erwähnt, daß man Ptah, den memphitischen

Lebewesen) ohne Mittelwesen, wie auch im AT (und in Babylonien); seine Tätigkeit wird dabei physisch (handwerklich) und geistig (vermittelst des Wortes) vorgestellt. Die andere (dritte) Form, nämlich die Zeugung durch den Gedanken, ist nur auf die vorirdische Entwicklung (im Pleroma) beschränkt (vgl. Jōšamīn bzw. das Zweite Leben).

c) *Die Rehabilitation des Demiurgen*

In einigen der bereits mehrfach genannten Traktaten des GR findet sich zusammen mit der Erwähnung des Demiurgen Ptahil und seines Schöpfers, die Auffassung vertreten, daß diese hybriden Lichtwesen am Weltende von ihrem Frevel rehabilitiert werden. Es sind dies in Buch XV die Stücke 3, 15 und 16. Am deutlichsten ist dieses Thema in XV 3 behandelt, und zwar im Rahmen einer Art mandäischer Apokalypse (310,15f. 311,1—11/311,11f. 31—312,6):

lalam ḏbaṭla tibil	Für immer wird die Tibil untergehen
u'bidatḫ ḏbaita mithambla	und die Werke des Hauses werden dem Verderben anheimfallen.
...	...
bhanatḫ iuma rba ḏdina	An jenem großen Gerichtstage
dina mn iušamin uabatur uptahil mitmar	wird über Jōšamīn, Abaṯur und Ptahil das Urteil gesprochen werden.
haizak ata hibilziwa	Hernach kommt Hibil-Zīwā
umasiqlun mn haizin alma	und hebt sie aus dieser Welt empor.
iušamin uabatur	Jōšamīn und Abaṯur
biardna ḏhiia rurbia qadmaiia miṣṭba	werden im Jordan des gewaltigen, ersten Lebens getauft.
uhaizak ninsibunḫ[1] *lptahil 'utra mn arpilia*[2] *bisruta*[3] *ḏiatibbun*[4]	Alsdann holen sie Ptahil-Uṯra aus den Nebelwolken mit der Fäulnis[3] in der er sitzt.
biardna ḏhiia rurbia qadmaiia miṣṭba	Er wird im Jordan des gewaltigen, ersten Lebens getauft,
bhanatḫ iardna sruta minḫ mitgirpa	in jenem Jordan wird die Fäulnis von ihm abgekratzt.
nitkarkbun bhiia qadmaiia	Er wird das erste Leben umarmen
uništaiia 'l sada u'sura ḏsbal balma	und vom Fußblock und der Fessel erzählen, die er in der Welt ertragen mußte.
ništaiia[5] *'l kariuta*	Er wird von dem Leid erzählen,
ḏhuatalḫ mn abuia	das ihm von seinem Vater widerfahren ist.

Demiurgen, mit *ptḥ* „bilden, schaffen, gestalten" zusammengebracht hat (vgl. Morenz, Ägypt. Religion S. 24). Er ist Handwerksgott (ib. S. 29). Es heißt von ihm z.B.: „Ptah . . ., der den Himmel erhob, der das, was ist, schuf (*irj*), der die Menschen schuf (*irj*) . . ." (ib. S. 183); „. . . alles was existiert, brachte er hervor (*mšj*)" (ib.). Vgl. den Hymnus auf Ptah (Kees, in: RGL H. 10 S. 11ff.).

[1] D *nisbunḫ*. [2] BD *rpilia*.

[3] B *bisura* „in der Fessel"; Dr *ḏb'sura*.

[4] B *iatib*. [5] Dr *nišiia*.

malka ḏ'utria nitiqria u'l kulḫ kana ḏnišmata ništalaṭ . . .[1]	Er wird König der Uṯras genannt werden und die Herrschaft über den ganzen Stamm der Seelen erhalten[1].

Nach diesem Text werden die drei genannten hybriden, ungehorsamen Lichtwesen einst gerichtet und erlöst werden. Als Erlöser fungiert dabei Hibil, der auch sonst in einigen Texten mit dem Demiurgen zusammen erscheint und im Auftrage des „ersten gewaltigen Lebens" wirkt (s. u. III b). Auch in Stück 15 und 16 treten diese Wesen miteinander handelnd auf. XV 15 enthält den schon erwähnten Kampf mit Ptahil (s. o. S. 116f.; 164), eine Schilderung, die in die Kategorie der „rebellischen Uṯras" gehört. Ptahil erhält auch hier Vergebung (in Form eines Kušṭā-Briefes) vom (ersten) Leben, nachdem er durch Streit versucht hatte, sich Gehör zu verschaffen und Hibil, Jōšamīn und Abaṯur gegen sich mobil gemacht hatte (das Vorgehen des letzteren wird vom Leben mißbilligt!). Ptahil wird dann von Hibil, Jōšamīn und Abaṯur und allen Uṯras wieder „in seine eigene Škīnā" eingesetzt und als „teurer Mānā" gepriesen (345,6ff./359,35ff.). Im Unterschied zu XV 3 ist in diesem Text keine Rede von der endzeitlichen Rehabilitation des Ptahil; es handelt sich offenbar um eine der in jüngeren Texten (vgl. bes. J) beliebten Episoden aus der Lichtwelt[2]. Dazu paßt die positive Stellung, die das Leben zum Demiurgen einnimmt, der wir noch ausführlicher begegnen werden. Auch das anschließende Stück 16 behandelt eine Episode aus der Lichtwelt[2], die wir ebenfalls schon erwähnt haben (S. 117f.). Hibil fungiert hier wieder als Erlöser bzw. Aufklärer Ptahils (349f./366f.). In seiner Rede an diesen ist eine Belehrung der Gemeinde eingeschaltet — wie oft, da alle Texte möglichst existentiell verstanden werden —, in der es überraschenderweise heißt (351,2—9/367,31ff.):

hzia laiṭitulḫ lptahil 'utra	„Hütet euch Ptahil-Uṯra zu fluchen,
amintul ḏkḏ ba mnata mn hiia ula'hablḫ	weil, als er einen Anteil vom Leben verlangte, es ihm keinen gewährte.
la'hablḫ mnata bbaita ulašalṭuia 'l kul ṣbu	Es gewährte ihm keinen Anteil am Hause gewährte ihm nicht die Herrschaft über jegliches Ding.
kul man ḏlaiiṭlḫ lptahil 'utra giuṭa rba nihuia	Über einen jeden, der Ptahil-Uṯra flucht, wird großer Zorn kommen.
'lḫ ḏmakšilḫ mn kursiḫ	Über einen jeden, der ihn von seinem Throne herunterstürzt,
dina minḫ mitmar	wird das Urteil gefällt werden."
asartinin unṭartinin l'bidatḫ	Ich (Hibil) umband (= sicherte) und behütete (bewahrte) seine Werke (Riten?)

[1] Fortsetzung: „Er wird König der Naṣōräer genannt werden / und Gebet und Lobpreis werden zu ihm emporsteigen." Als „Könige" bezeichnen sich heute auch die Priester (Kult S. 29 Anm. 5).

[2] Man beachte das bekannte Besuchsmotiv!

ulašauia bgauaiin hasir ubṣir	und übte an ihnen weder Mangel noch Fehl
uautibtḫ lilibḫ ḏptahil 'l samkḫ	Ich setzte das Herz Ptahils auf seine Stütze,
ḏlanihuia bruianḫ hasir ubṣir	damit an seinem Sinne weder Mangel noch Fehl sei.

Ptahil wird in diesem Passus als durchaus positiv gewertet; er wird, wie in XV 15, als Mānā bezeichnet, der nicht von seinem Throne gestürzt werden darf (351,1f./367,29f.). Das Stück richtet sich offensichtlich gegen die Verfluchung des Weltschöpfers. Zu dessen Entlastung wird vorgebracht, daß er keinen „Anteil an dem Haus" (= Welt) erhalten habe: die Herrschaft führen ja die Planeten. In diesem Text ist es jedoch Jōšamīn, der statt des gefesselten Ptahil „Hüter des Hauses" ist (348/364). Hibil ist auch hier wieder sein Tröster, wie er in anderem Zusammenhang der Fortführer seines Schöpfungswerkes ist (s. u. S. 201ff.).

Diese Stelle zeigt deutlich, daß wir es hierbei mit einer bestimmten Tendenz zu tun haben[1], eine positivere Bewertung der Tibil oder Welt einzuführen, bzw. deren Existenz zu rechtfertigen. Als Beweis dafür, daß die endzeitliche Rehabilitation Ptahils und die Warnung vor seiner Verfluchung zusammenhängen, also zu der gleichen Tradition bzw. zum gleichen Gedankenkreis gehören, die die Weltschöpfung positiv bewertet, können aus dem GL II 14 die Zeilen 55,21—56,10 (478, 10—36) wiedergegeben werden; sie lehren zugleich das Alter dieser Auffassung, die hiernach bereits in die Massiqtāhymnen[2] Aufnahme gefunden hat. Der Helfer der Seele (Mānā = Adam) ruft ihr zu:

hzia 'dilma kḏ akṣalak ukabralak	Hüte dich, wenn es dir weh und bange ist,
hzia'dilma lptahil laiṭatlḫ	hüte dich, daß du nicht Ptahil fluchst.
latiliṭḫ lptahil 'utra	Fluche nicht Ptahil-Uṯra,
'utra ḏmn binan priš	dem Uṯra, der sich aus unserer Mitte ausgesondert hat,
'utra ḏpriš mn binataian	dem Uṯras, der sich ausgesondert hat aus unserer Mitte
ušauia lišania ḏlakašria	und dann die nichtswürdigen Zungen geschaffen hat.
brḫ hu ḏabatur	Er ist Abaṯurs Sohn,
ḏabahatḫ lamagzria[3] *'lḫ bhšuka*	dessen Eltern ihn nicht zur Finsternis verdammen.
kḏ alma hazin baṭil	Wenn diese Welt vergeht
urqiha ḏmlakia mitkrik	und das Firmament der Engel zusammengerollt wird,
mitkrik rqiha[4] *ḏmlakia*	wenn zusammengerollt wird der Engel Firmament,
ušamiš usira baṭlia	und Sonne und Mond vergehen.

[1] Vgl. dazu bereits Prol. S. 145.

[2] Die sonst aus der Verachtung gegenüber Weltschöpfung und Weltschöpfer kein Hehl machen (s. o. S. 159ff.).

[3] BCD Dr *lamagziria*.

[4] So BCD st. *bqala*.

baṭlia šamiš usira	Wenn vergehen Sonne und Mond
(uziwa)[1] *utuqna minaihun*[2] *mitinsib*	und (Glanz)[1] und Helligkeit von ihnen genommen werden,
mitinsib minaihun ziwa utuqna	wenn von ihnen genommen werden Glanz und Helligkeit,
umizdahribḫ naṭria	die Hüter darauf achtgeben
lahauialun aṣmat[3] *lkulhun kukbia*	und den Sternen insgesamt kein Schimmer mehr ist,
+kḏ halin+[4] *'bidata baṭlan*	wenn diese Werke vergehen,
ptahil lbušḫ mitriṣ	wird Ptahils Gewand zurechtgelegt werden.
ptahil mitriṣ lbušḫ	Dem Ptahil wird sein Gewand zurechtgelegt werden,
uhaka biardna ṣabilḫ	und man wird ihn hier im Jordan taufen
haka ṣabilḫ biardna	Hier im Jordan wird man ihn taufen
kul ridpa ḏsbal minšilḫ	und er wird alle Verfolgung vergessen, die er erduldet hat.
uhaizak ptahil uanat[5] *mana*	Dann wird Ptahil und du[5], Mānā,
bihda škinta iaqdit	in einer Škīnā lohen.
uhaizak malka dilak	Dann wird er dein König,
mana mitqria	(o) Mānā, genannt werden.

Offenbar haben wir in diesem Abschnitt die älteste Form der genannten Versionen vor uns. Ptahil ist hier noch vom Mānā unterschieden (in XV 15. 16 ist er mit dem Mānā gleichgesetzt)[6]. Ferner sind hier die *malakê* (allerdings dämonisiert) erwähnt (vgl. dazu oben S. 164ff.). Die Darstellung in XV 3 ist durch Züge ausgestaltet worden, die die rein eschatologische Bedeutung der Rehabilitation durchkreuzen („König der Naṣōräer", Gebet und Lobpreis), im Gegensatz zu der GL-Fassung (König des Mānā entspricht der Herrschaft über den „Stamm der Seelen")[7].

Noch aus einem anderen liturgischen Text läßt sich ein weiteres Beispiel unseres Themas anführen; Lit. 259, 5f. (Oxf. R. III 11; vgl. CP 244: 201/263f.) heißt es: „Ptahil, der die Tibil gemacht (*ḏ'bda*), wird hier im weißen Jordan getauft werden ..." Die Berührung mit den anderen vorgeführten GR- und GL-Texten ist offensichtlich; Ptahil erhält seine eschatologische Reinigungstaufe[8].

Über das Alter dieses (offenbar beliebten) Mythos von der Rehabilitation des abgefallenen Demiurgen läßt sich schwer Genaueres ausmachen. Daß er alt ist, lehrt sein Vorhandensein im GL und den Ox-

[1] So zu ergänzen. [2] Dr om.
[3] So mit BCDDr st. *ahmat*.
[4] ++ Dr *ḏhazin*. [5] Dr *uana* („und ich").
[6] Man beachte bes. in XV 15 die Stellen von der „eigenen Škīnā" des Ptahil und die Anrede mit „teurer Mānā" (offenbar ein aus einem anderen Zusammenhang stammendes Zitat, s. Text), die beide wohl mit unserem Text zusammenhängen.
[7] Nach Odeberg S. 14 ist Ptahil als abgefallenes Lichtwesen auch Haupt der in die (Finsternis-)Welt gefallenen „Menschengeister" (*manas*). Vgl. auch oben S. 193 Anm. 1 („König der Naṣōräer"; Priestertitel?).
[8] Vgl. dazu auch Kult § 9, 3 S. 93 mit Anm. 1 u. 7.

forder Hymnen (genauer: den *Kḏ azil bhira dakja*-Hymnen, s. Drower, CP 213ff.)[1]. Der Gedanke, daß dem Ptahil als untreues bzw. ungehorsames, selbstmächtiges und frevelndes Lichtwesen irgendwie eine einstige Aufnahme in das Pleroma, seinem Ursprungsort, nach Abbüßung seiner Schuld[2], gewährt werden müßte, liegt auf der Hand und ist offenbar bereits sehr früh entstanden, allerdings begann damit zugleich auch eine langsam sich bemerkbarmachende positivere Bewertung der Tätigkeit des Demiurgen, und dadurch auch der Weltschöpfung als solcher, sich Bahn zu brechen, die dann schließlich in der Konzeption von der Beteiligung des Lebens und seiner Boten an der Kosmogonie gipfelt (s. Teil III, S. 197ff.). Das Verbot, auf Ptahil zu fluchen, zeigt an, daß diese Tendenz sich erst gegenüber der bisher üblichen Auffassung durchsetzen mußte. Es nimmt daher nicht wunder, wenn Jōšamīn und Abaṯur nach dem Vorbilde Ptahils, die aus gleichem Holze wie er in der mandäischen Mythologie erscheinen, ebenfalls ihre Rehabilitation auf gleiche Art wie ihr jüngstes Glied erhalten (vgl. GR XV 3). Alle diese drei Wesen haben ja auch später eine Interpretation als Urtypen frevelnder, sorgloser und ungehorsamer Priester erhalten, eine Auffassung, die in der steigenden Klerikalisierung (verbunden mit einer wachsenden „Ritualisierung") der mandäischen Lehre wurzelt, was uns den soziologischen Hintergrund dieser Erscheinung mit seiner Widerspiegelung in der Mythologie erkennbar macht. Weiteres im folgenden Abschnitt!

III. *Die Lichtwelt und die Schöpfung*

Wir gehen jetzt zur Behandlung der erwähnten „monistischen" Kosmogonien über, d. h. der Schöpfungsmythen, die in irgendeiner Form das „Leben" oder den „Lichtkönig" als Auftraggeber für die Schaffung der Tibil schildern und ein gutes Lichtwesen dafür in Anspruch nehmen, wobei Material der „dualistischen" Versionen vielfach verwendet wird[3].

a) *Ptahil und Gabriel*

In mehreren Texten tritt Gabriel (*gabrʿil*) als Weltschöpfer im Auftrage des Lichtkönigs bzw. „Großen Lebens" auf; er wird dabei z.T.

[1] Einschließlich des der gleichen Gattung zugehörigen Textes in DC 22, S. 348—350, wo Ptahil von Hibil-Ziwa besänftigt und von Uṯrascharen begleitet wird (S. 349f.).

[2] Wobei das Vorbildhafte, Urtypische in der Reinigung eines Frevlers (sündigen Priesters bzw. „Uṯras") besonders interessiert haben dürfte (himml. Jordantaufe!). Auch Ptahil hat ja bekanntlich die Rolle eines himmlischen Priesters erhalten (s. o. S. 135f., 138, 163f.).

[3] Vgl. bereits Brandt, MR S. 49ff. (S. 56 die jüngeren Berichte).

ausdrücklich mit Ptahil identifiziert. Dazu gehören GR III (87,7—14/89,1—14), Rede des Boten an Ur:

alma ḏnibun hiia	Bis das Leben es wünscht,
uabatur lhaka nitinṣib	und Abaṭur hierher gepflanzt wird,
alma ḏnitinṣib[1] *+abatur*	bis Abaṭur gepflanzt
ubnia šlama+[2] *nitiqrun*	und die „Söhne des Heils" geschaffen (hervorgerufen) werden.
titaqan[3] *mšauniat*[4] *'šata haita*	Das wundersame, lebende Feuer soll gestiftet werden
ugabr'il šliha n'tqria	und Gabriel, der Gesandte, soll geschaffen (hervorgerufen) werden.
un'tqria unitpaqid[5]	Er soll geschaffen (hervorgerufen) und beauftragt werden,
unišalhunḫ lhaka	und man wird ihn hierher senden.
unitiqria unitpaqid	Er soll geschaffen und beauftragt werden
uniqria alma	und er wird die Welt schaffen (rufen).
nitia nimsia msuta	Er soll kommen, die Verdichtung dichten
uarqa iaunaiit niqria	und die Erde (griechisch) kunstvoll schaffen (hervorrufen).
niqria arqa iaunaiit	Er soll die Erde (griechisch) kunstvoll schaffen (hervorrufen)
uniṭimḫ lbira ḏmia	und den Brunnen trüben Wassers verstopfen.

Verbunden mit den uns bekannten Elementen, wie Abaṭur, Söhne des Heils[6], Verdichtung (*msuta*), tritt uns hier erstmalig der Terminus „griechisch (eigentl. ionisch)[7], d.h. geschickt, kunstvoll schaffen, hervorrufen" (*qra iaunaiit*) entgegen; Objekt dazu ist die „Erde" (*arqa*), wofür sonst meist „Tibil" steht. Dieser Ausdruck findet sich auch in anderen gleichartigen Texten. GR IV (127,4ff./143,15ff.), im ähnlichen Zusammenhang wie in GR III:

alma ḏatia ptahil umasia arqa iaunaiit unagid rqiha ubania baita umbaṭil bišia kulhun ḏmithašbia lbiš . . .	Bis Ptahil kommt, (griechisch) kunstvoll die Erde dichtet, das Firmament ausspannt, das Haus baut und alle Bösen beseitigt, die auf Böses sinnen . . .

Hier ist *msa* mit „griechisch (kunstvoll)" verbunden. Bemerkenswert ist ferner: Ptahil beseitigt alle „Bösen", während er in GR III und den anderen Texten mit ihnen in Verbindung tritt (s. o. S.158 ff.), ja die bösen Planeten selbst geschaffen hat (s. o. S. 159f.). Es steckt also deutlich eine andere Auffassung von der Kosmogonie bzw. des

---

[1] So st. *ḏnitiqria*?
[2] B *mšuniata*; CD *mšaunit*.
[3] ++ Dr om.
[4] Dr om.
[5] BCD *unitpaqad*; Dr *ništpaqad*.
[6] Diese beiden Figuren entsprechen der weiteren Darstellung (s. o. S. 121ff.) und beweisen mir, daß sie zum alten Gut gehören (zum ursprünglichen Kontext des Traktates).
[7] Vgl. dazu Nöldeke, Gramm. S. 201; syr. *iaûnaiê*. Der Ausdruck bedeutet „geschickt, kunstvoll" und ist in das Mandäische wohl aus dem Syrischen gelangt. DrowerMacuch, Dict. 185b.

Weltschöpfers dahinter, die uns auch in allen folgenden Stücken entgegentreten wird[1]. J 62 (232,9/215,2):

hai hauia arqa iaunaita	Wie soll die (griechisch) kunstvolle Erde entstehen?

Dieser Satz steht im Kontext einer „Kollektiv-Kosmogonie", die wir noch behandeln (s. Abschnitt d). Ptahil ist auch hier der „Verdichter". Seine ausdrückliche Gleichsetzung mit Gabriel belegt uns schließlich ebenfalls GR III (93,19ff./98,7ff.):

qra ptahil 'utra . . .	Er (Bhaq-Zīwā) rief Ptahil-Uṯra . . .
asiqlḫ gabr'il šliha . . .	Er gab ihm (den Namen) Gabriel, der Gesandte . . .

Dann auch in GR XIII (286,10—16/284,13—18):

uptahil šliha ḏgabr'il šumḫ . . . ḏbhailaihun[2] *ḏhiia ubmimra ḏabahatḫ ngad šumia ḏla' (u)ṣṭuna umsa arqa ḏlamsuta ub'šumia 'ṣṭarar bgauḫ kukbia ubarqa 'hab piria 'mbia u'lania uaita ziwa lšamiš utuqna lsira . . .*	Ptahil der Gesandte, dessen Name Gabriel ist (. . .)[2], der durch die Kraft des Lebens und das Wort seines Vaters den Himmel ohne Pfeiler ausgespannt und die Erde ohne Verdichtung gedichtet hat, (durch den) am Himmel Sterne gebildet wurden, der der Erde Früchte, Trauben und Bäume gab, Glanz der Sonne und Helligkeit dem Monde brachte . . .

In GR I, 79 (14, 25ff.) und II 1, 12 (32,38f.) schließlich tritt Hibil-Zīwā an Stelle Ptahils (s. u. S. 201ff.), wird aber ebenfalls mit Gabriel, „dem Gesandten", (*šliha*) gleichgesetzt; vgl. I, 86 mit II 1, 21 (s. o. S. 177).

Aus den Belegen läßt sich deutlich entnehmen, daß die alte „Ptahil-Kosmogonie" mit einer anderen, sagen wir „Gabriel-Kosmogonie", verquickt worden ist[3]. Letztere repräsentiert dabei den Typ der von uns mit „monistisch" bezeichneten Schöpfungslehre, nach der der Licht- oder Lebensgott einen „Gesandten" zur Weltschöpfung beruft. Damit sind auch bestimmte neue Begriffe verbunden: Gesandter (*šliha*), „kraft (durch die Kraft) des Lebens (*bhaila . . .*), Erde (*arqa*, teilweise „Tibil" als Eigenname verwendet)[4] und „griechisch (kunstvoll)" (*iaunaiit*), was die positiv bewertete Handlung der Schöpfung zum Ausdruck bringt (syr. Lehnwort). Die älteren Bestandteile dieser Ver-

[1] Vgl. im gleichen Buch S. 132 (147): s. o. S. 157 Anm. 2.

[2] So mit Lidzbarski st. *ubhailaihun*. Der anschließende eingeklammerte Satz (Z. 11f.) gehört offenbar zum Kreis der „Kollektivkosmogonien". — Vgl. DMaṣb. Z. 56: „Ptahil . . . dessen Name Gabriel ist" (Drower S. 34).

[3] Die mand. Vorstellung von der Kosmogonie durch Gabriel auf Befehl Gottes bezeugt auch Jean Baptiste Tavernier, Les six voyages etc. 1, Paris 1676, S. 230f. (zitiert bei Pallis, Bibliogr. S. 35f.); vgl. auch Ignatius à Jesu, Narratio originis etc., 1652, S. 44ff.

[4] Der alte Name „Tibil" (vgl. Lidzbarski, Ginza S. 5 Anm. 8) wird, wie aus GR I par. hervorgeht, nicht mehr verstanden, sondern als Eigenname der bzw. einer „Erde" angesehen. Vgl. bereits oben S. 146. 172. 177 und auch S. 130 Anm. 3.

sionen, wie „Verdichtung" (GR III ist die Erde ohne sie „gedichtet worden"!), „Ausspannen" des Firmamentes usw., werden dabei weiterverwendet, wozu auch *qra* als Schöpfungstätigkeit gehört, die in dieser Form, wie wir noch sehen werden, in diesen Darstellungen besonders in den Vordergrund rückt (Wort des Lichtkönigs).

Woher stammt nun der Weltschöpfer oder Schöpfungsengel Gabriel? Im Judentum ist nicht Gabriel, sondern Michael Weltschöpfer (s. I. Hen. 69, 14ff.: er besitzt den „Schwur", mit dem Gott Himmel und Erde befestigte). Andererseits ist ursprünglich Gabriel der höchste Engel gewesen und von Michael in dieser Stellung verdrängt worden[1]. Er ist speziell Botschafter Gottes (vgl. Lk. 1). Bei den Markosiern ist er mit dem Logos gleichgesetzt[2]; in der Epistula apostolorum[3] und in der Pistis Sophia tritt Christus (Logos) in Gestalt des Engels Gabriels auf[4]. Die letzte Rolle dieser Art spielt der Erzengel dann bei Mohammed[5]. Er hat daher im Islam eine hervorragende Stellung eingenommen: er ist Offenbarungsengel *kat' exochen* und allen Boten und Propheten vor Mohammed erschienen[6]. Das Attribut, das er in unseren mandäischen Texten führt, *šliha* (arab. *salīḥ*) „Gesandter"[7], erinnert an islamischen Einfluß, wenn auch dieser Terminus nicht im Qoran begegnet (dafür 81, 19 Flügel: *rasūl*)[8] und der Titel ἄγγελος ihm schon

---

[1] W. Bousset-H. Gressmann, Religion des Judentums, 1926, S. 328; RAC V Sp. 67f. 239—43. Er steht über den 7 Erzengeln (ib. 241 n. Kropp, Zaubertexte 1, 71f. 2, 184); bei Jacob v. Serug ist er Fürst aller Engelscharen (ib. 242); er ist der himmlische Bote schlechthin (242), Beschützer und Helfer der Gerechten. Nach Daniélou, Theologie S. 177ff. ist die Rolle des Heiligen Geistes und Gabriels in der Asc. Jes. als eine christianisierte jüdische Vorstellung von Gabriel als Boten und Michael als Wort zu betrachten. Vgl. bes. 2. Hen. 11, 15—12, 13.

[2] Hippolyt, Ref. VI 51, 1 (ed. Wendland S. 183, 9f.): „Der Engel Gabriel hat die Stelle des Logos eingenommen . . ."; vgl. auch RAC V Sp. 108 u. 241.

[3] Kap. 14 (25) n. C. Schmidt-Is. Wajnberg, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung (TU 43), Leipzig 1919, S. 50 bis 52 (Äthiop. u. Kopt.); Christus erscheint in „Gestalt des Engels (ἄγγελος) Gabriel" der Maria, seiner irdischen Mutter. Vgl. auch Duensing in Hennecke-Schneemelcher, NTliche Apokryphen Band 1, Tübingen 1959, S. 133; C. Schmidt, a.a.O. S. 288ff.; Daniélon, a.a.O. S. 180ff. (judenchristl. Thema).

[4] Kap. 8 n. Schmidt-Till, Kopt.-gnostische Schriften, Bd. 1 S. 7, 27ff. u. 8, 31f. Vgl. auch Orac. Sibyll. 8, 459ff.; Michl, RAC V Sp. 241; Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 1901, S. 119ff.

[5] Der ursprünglich anonyme Offenbarungsträger wird erst in Medina von Mohammed mit Gabriel gleichgesetzt; Qoran, Sure 2, 91 (s. R. Blachère, Le Coran S. 754); 66, 4 (ib. S. 1060). Vgl. dazu R. Bell, Introduction to the Qur'ān, 1953, S. 31ff. 35. 144; für die Tradition vgl. zunächst T. Andrae, Mohammed, 1932, S. 35 u. 40; Otto Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung, 1898, S. 36ff.

[6] Vgl. Handwörterbuch des Islams S. 100f.

[7] Vgl. zu diesem Term. techn. auch Widengren, Muḥammad S. 56—79.

[8] Vgl. Widengren a.a.O. pass. (s. Reg. S. 232), bes. S. 13ff. 21ff. Gabriel ist *rasūl rabb al-'ā'lamīn* (ib. 22 Anm. 1 nach Al-Malaṭī, Kitāb al-tanbīh ed. Dedering S. 119, 20f.).

im christlichen Bereich eigen gewesen ist (vgl. oben S. 199 Anm. 2 u. 3). Diese sekundäre Beeinflussung von dieser Seite, wie sie schon S. A. Pallis vermutete, bleibt also immer noch als beste Erklärung bestehen[1].

Andererseits ist die Vorstellung von der Engelschöpfung verbreitete jüdische Lehre[2]. Geo Widengren hat speziell auf Pseudo-Clement. Hom. XVIII 2 aufmerksam gemacht[3], wo die „große Kraft" einen Engel zur Weltschöpfung (κτίσαι κόσμον) und einen anderen zur Gesetzesverleihung (θέσθαι τόν νόμον) sendet. Die häretisch-jüdische Sekte der Maġārīja (auch Maqārīja oder Maqārība) lehrte, daß Gott nur einen Engel zu seinem Stellvertreter gemacht habe und der auch die Schöpfung vollbrachte. Dieselbe Lehre wird auch dem Qaraiten Benjamin ben Mūsā an-Nahāwandī (um 825, aus Persien) zugeschrieben[4].

Es steckte also vielleicht eine ältere Tradition bzw. Motivierung im Mandäischen dahinter[5], nur steht sie im Widerspruch zur alten kosmogonischen Lehre, die Ptahil (alias Jahwe-Adonai) als Schöpfer versteht. Wenn jetzt ein Lichtbote an dessen Stelle tritt, so geht das auf ein neues Verständnis der Weltschöpfung zurück. Daß dabei ältere, nichtmandäische Vorstellungen benutzt werden, ist verständlich. Es handelt sich dabei speziell um den Gedanken, daß der höchste Gott (der jetzt quasi an Stelle des Judengottes steht) mit Hilfe eines (oder mehrerer) Engel die Weltschöpfung betreibt. Denn es ist nicht nur Gabriel, der in dieser Funktion des Schöpfungsmittlers begegnet, sondern auch Hibil, wie der folgende Abschnitt lehrt (vgl. auch Abschnitt c, S. 204ff.).

---

[1] Vgl. Prol. S. 80 Anm. 6. 82 Anm. 2.

[2] Bousset-Gressmann, a.a.O. S. 325f.; Michl, RAC V 65f. 71. 84.

[3] The Ascension of the Apostle . . . S. 60f.

[4] Vgl. Šahrastānī, Kitāb al-milal wal-nihal, ed. Cureton I, 1842, S. 169f. (Übersetzung v. Haarbrücker I, S. 256f.); Jacob al-Qirqisānī, Kitāb al-anwār wal-marāqib I, c. 2. 7. 14 (s. Leon Nemoy, Karaite Anthologie, New Haven 1952, S. 50. 333. 335). Über die Maġārīja vgl. N. Golb, Who were the Maġārīja? in: JAOS 80, 1960, S. 347—359 (hält die M. für eine ältere asketische, gnostisch-jüdische Sekte in Ägypten); H. A. Wolfson, The pre-existent Angel of the Magharians and Al-Nahāwandī, in: The Jewish Quarterly 51, 1960, S. 89—106 (eine ursprünglich judaistisch-gnostische Sekte, die unter ebionitischen Einfluß zu einer christlich-gnostischen Sekte wurde, aber sich später wieder dem Judentum zuwandte, wie An-Nahawandi lehrt; philonische Beeinflussung lehnt W. ab); J. Guttmann, Die Philosophie des Judentums, 1933, S. 67f. (glaubt an philonischen Einfluß auf Grund der Arbeiten von Poznanski).

[5] Vgl. bereits Brandt, Mandäer S. 25. Halévy (Revue des Études Juives 22, 1891, S. 306f.) erklärt sich die Bevorzugung Gabriels vor Michael durch die antijüdische Polemik der Mandäer (Michael ist ja Schützer Israels), den Einfluß christl. und islam. Legenden und die Rolle der beiden Erzengel nach rabbin. Schöpfungslehren (Michael schuf die Südseite des Himmels, Gabriel die Nordseite, die bei den Mandäern bekanntlich Sitz der Lichtwelt ist).

b) *Ptahil und Hibil*

Hibil-Zīwā („Glanz-Hibil") als Schöpferengel fand sich GR I, 79 und II 1, 12 (s. o. S. 177). Ausgeführt ist diese Auffassung auch J 55 (196ff. „Hibils Klage"). Hibil hat danach die „Werke" oder „Riten"(?)[1] in dieser Welt geschaffen (*'bidata ḏ'bdit bgauḫ ḏhazin alma* 202, 5f.); er trägt sie auf seinem Nacken (203, 1), wie der manichäische Omophoros[2], und ist ihr Hüter und Erhalter. Er hat die Tibil geschaffen (*tibil ḏana qraitḫ* 205, 6), die „Wachtstationen" eingeteilt und die „Zöllner" eingesetzt (205, 8ff.), Abaṯur als Richter und Waagemann (*muzania*) aufgestellt, den (himmlischen) Jordan geschaffen und den Seelenweg gebaut (206). Diese merkwürdige und sicherlich jüngere Schilderung kann mit der in DAb. S. 13 zusammengestellt werden, nach der Hibil ein Firmament (das Ptahil als Vorbild benutzen soll!) gebaut hat (in seiner Welt). Und in ATŠ I 1, § 57 (25, 19f. v. u.; 127) wird die „Erde des Hibil-Zīwā" mit der „Tibil-Erde" gleichgesetzt: „die Škīntā, die Hibil-Zīwā gründete" (*barqa ḏ hibil h' arqa ḏ tibil škinta ḏ škan hibil ziwa*). Ist Hibil hiernach quasi an Stelle des Ptahil (bzw. Gabriel) getreten, so geht bereits aus älteren Texten der enge Zusammenhang von Ptahil und Hibil hervor; so in GR V 1. X. XI. XV 13. 15. 16. Besonders bemerkenswert ist dabei der Zug, daß Hibil das unvollendete oder unvollkommen ausgeführte Werk Ptahils nach dessen Fesselung fortführt und so vollendet. GR XV 13 (340, 11f./ 352, 37ff.) heißt es, nachdem Ptahil das „Haus" weggenommen und er in Banden gelegt worden war (vgl. oben S. 147f.):

šadruia lhibil ziwa	Sie sandten Hibil-Zīwā,
mitaqnḫ lhazin alma	um diese Welt herzurichten,
mitaqninin l'bidata	die Werke herzurichten,
ḏqra ptahil ulasqin'n lriš	die Ptahil hervorgerufen (geschaffen) aber nicht (völlig) durchgeführt hatte.

GR XV 16 (349, 11—15/365, 10ff.):

bgauḫ iama[3] *tibil ziwa*	Bei ihm (dem großen Namen) schwor Hibil-Zīwā,
uasgia nhit[4] *latar hšuk*	und stieg dann zum Ort der Finsternis hinunter.
baninin[5] *l'bidata*	Er baute die Werke (Riten?) auf,
ḏšadirtḫ lhazin alma	deretwegen ich ihn in diese Welt sandte.
uamarlḫ ḏlanihuia ḏiada[6] *šamiš*	Sage ihm (Jōšamīn): Nicht soll es sein, daß die Sonne wisse,

[1] Zu *'bidata* vgl. Kult S. 16 Anm. 1; Drower-Macuch, Dict. 1b (s. v. *abada*); zur Funktion Hibils als Kultstifter s. u. S. 332f.; Kult S. 94f. u. S. 273f.

[2] Vgl. dazu H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929, S. 117f.; Colpe, Manichäismus S. 53ff.

[3] So Dr st. ABCD *'ma*.

[4] Dr om.

[5] B *ubaninin*; C *bininin*.

[6] So Dr st. *ḏlaiada* (vgl. bereits Lidzbarski z. St.!).

plugta[1] *ḏziwa hazin daria*	wie sie den Anteil des Glanzes trage.
lanihuia ḏiada sira	Nicht soll es sein, daß der Mond wisse,
ḏbtuqnḫ ṭribḫ rušma[2]	daß ich auf seine Helligkeit Zeichen gelegt habe[2].
lanihuia ḏiada ḏptahil	Nicht soll es sein, daß Ptahil wisse,
nišimta[3] *haizin napla*	wie die Seele (in den Körper) fällt.

GR V 1 (170,2f./175,6f.) umgibt Hibil die „Verdichtung" des Ptahil mit „sieben Mauern" (*šuba šuria*). Dasselbe vollbringt er GR IV (127,3f./143,14f.) hinsichtlich des gefangenen Ur: er umgibt ihn mit „Sieben eisernen Mauern" (*šuba šuria ḏparzla*); im gleichen Stück heißt es etwas später (132,17f./147,23f.) von Hibil:

„Ich unterwarf den König der Finsternis . . . .

msaitḫ lmisia rba[4] *umarz(i)bana*[5]	Ich dichtete über ihm eine große Verdichtung[4] und richtete einen Wall[5] über ihm auf,
tirṣit 'lḫ ḏbḫ traṣibḫ alma	in dem (auf dem?) ich die (eine?) Welt aufrichtete.

Weiterhin soll Ptahil die Welt mit den Söhnen Urs einrichten. GR X (241,23—242,4/243,10ff.) bringt Hibil den Ptahil zur Besinnung:

uhaizak 'tgalal hibil lptahil kḏ	Dann offenbarte sich Hibil dem Ptahil als
'štagašlḫ ruianḫ u'hambalian	dessen Gedanken sich verwirrt hatten und
kulhun 'bidatḫ uamar ptahil	alle seine Werke verdorben waren. Da sprach Ptahil:
'uai uai 'l 'bidatai ḏanat 'štalaṭt	„Wehe, wehe über meine Werke, über die du
'lauaiin	Macht erhalten hast."

---

[1] Dr *ḏplugta*.

[2] Vgl. auch J 76 (276,8/244).

[3] BDr *ḏnišimta*.

[4] Der gleiche Ausdruck findet sich Lit. 242,11; von Drower, CP 167 ult. mit „Thou hast watered it with a great watering (?)" übersetzt. Vgl. dazu meine Bemerkungen in der OLZ 1961, Sp. 161 und Drower-Macuch, Dict. 268b s.v. *misia* („condensation; congealing, freezing").

[5] Vgl. jetzt dazu Drower-Macuch, Dict. 254a s.v. *marzbana, marzibana*: auch „barrier frontier" (concretum pro abstracto!) mit Verweis auf GR 87,15 u. 132,17 („I set a warden [or I set up a barrier] over him"). Damit erübrigt sich die Änderung Lidzbarskis z. St. in *marziba* „Zuflußröhre, Rinne" (s. Drower-Macuch s.v. *marzib, marzip, marzubia*: „rootgutter, gutter, conduct, drain-pipe, spout"). *Marz(i)bana* liegt das iran. *marzubān*, np. *marzvān*, arm. *marzpan, marz(a)van* „Grenzfürst, Markgraf" zu Grunde (vgl. Eilers, IIJ V, 1962, S. 219). So könnte es sich an unserer Stelle auch um die aus dem Manichäismus bekannte Vorstellung von der Einsetzung eines Wächters handeln: vgl. z.B. Andreas-Henning, MirM I, S. 10 (T III 260, b I): der Licht-Adamas als *vīsbed* („Dorfherr") über den Kosmos (3. Wachtbezirk) eingesetzt, mit der Aufgabe den „mazanischen Drachen" niederzuhalten (ib. Anm. 3 nach M 472 Vb). Der Atlas ist in den sw. iran. Texten als *mānbed-yazd* „Hausherr-Gott" bekannt (ib. 14 Anm. 3). Vgl. die Zusammenstellung bei Jackson, Researches in Manichaeism S. 308. M 472 a, 11—15 (aus dem Šahpuragān) heißt es (nach Jackson, a.a.O.): „The God(s) who are in the several Haevens and Earth — (namely) the Mānbēd, Visbēd, Zandbēd, Daḥībēd, Pāhragbēd and are powerful (?) and hold the Realm in order." Zandbēd = Stadtherr (König der Glorie), Daḥībēd = Landesherr (König der Ehre), Pāḥragbēd = Herr der Wache (Splenditenens).

ušibqḫ ptahil lalma ḏqra uazal luat abatur abuia uabatur rgaz 'lḫ ubsada autbḫ alma lkimṣat almia	Ptahil verließ dann die Welt, die er geschaffen, und ging zu seinem Vater Abaṯur. Abaṯur zürnte auf ihn und setzte ihn in den Fußblock bis zum Ende (*kimṣa*) der Welten.

In GR XI haben wir Hibil als Erlöser der drei verdammten „rebellischen Uṯras" Jōšamīn, Abaṯur und Ptahil bereits kennengelernt (s. o. S. 193ff.). Auch XV 15 läßt Hibil in einer kritischen Haltung gegenüber Ptahil erscheinen (s. o. S. 116).

Aus den Zitaten läßt sich entnehmen, daß Hibils Demiurgentätigkeit offenbar zunächst als Ergänzung und Vollendung der Tätigkeit des hybriden Ptahil aufgefaßt wurde, und zwar mit dem Zweck, den Anteil der Lichtwelt an der Kosmogonie und deren Wert (als „Kosmos"!) zu erhöhen. Der Schritt von dieser Auffassung zur Ersetzung Ptahils durch Hibil, der in einigen Traktaten greifbar ist, ist dann verständlich und leicht vollzogen worden.

Eine besondere Konzeption ist nun in noch jüngeren Texten nachweisbar; es handelt sich um die Texte, die Ptahil als Sohn des Hibil und der Zahrēl darstellen[1]. Zahrēl hat Hibil sich aus der Unterwelt geholt; sie ist also ein Wesen finsterer Herkunft. Wir kennen sie als Tochter der Qin aus GR V 1 (160f.), wo sie bereits als Braut des Hibil bei dessen „Höllenfahrt" erscheint[2]. Aus dieser Verbindung eines Lichtwesens mit einer Dämonin erklärte man sich offenbar mandäischerseits den zwiespältigen Charakter Ptahils: teils finster (böse), teils licht (gut). Sein Werk wird also dann von seinem Vater vollendet (s. o.)[3]. In diesem — hier nicht weiter zu belegenden — Gedankenkreis ist die Beziehung Hibils zur Weltschöpfung und Unterwelt, die er in seiner „Höllenfahrt" aufsucht, festgehalten, jedoch in einer allen früheren Tradition zuwiderlaufenden Form[4]. Inwieweit hierbei ein Zusammenhang zwischen Höllenfahrt und Kosmogonie

---

[1] Vgl. DAb. S. 7 (Euting, Diwan, Taf. 7, Z. 17f.; s. o. S. 164 Anm. 2); ŠḏQ 107 (Drower); CP 106, 5f. (Asūṯ Malkê): „Ptahil, Sohn der Zahrēl" (t. 140 d Z. 2 v. u.). Ferner MII S. 252f. (Hibil als Schöpfer von Tibil und Mšunnê Kuštā; sein Sohn Ptahil richtet in seinem Auftrag die Welt ein).

[2] Vgl. unten S. 225. Von einer Erzeugung Ptahils ist hierbei keine Rede. Er wird durch Abaṯurs Abbild im „schwarzen Wasser" gebildet; s. o. S. 124.

[3] Vgl. Drower, ŠḏQ S. 107 und DMaṣb. S. 34 Anm. 4.

[4] ATŠ (DC 6) I b, § 4f. (219/211) belegt schließlich folgende Gedankenreihe (s. u. S. 207 Anm. 1):

ṭaba ubiša . . . hiia umuta hinun . . .	Gut und Böse . . . Leben und Tod sind sie,
ṭ'ia ušrara . . . hinun ptahil uhibil	Irrtum und Wahrheit . . . sind sie, Ptahil
ziwa hinun ruha unišimta hinun	und Hibil-Zīwā sind sie, Geist (*ruha*) und Seele sind sie.

DC 36, § 47 (ib. S. 69, Hs. 32, 15 v. u.) hat statt Hibil Rūhā:

muta uhiia ruha uptahil hinun	Tod und Leben, Rūhā und Ptahil sind sie.

Hiernach wird das Verhältnis von Hibil und Ptahil mit der Beziehung zwischen Seele und Geist verglichen; so wie die Seele den Geist erlöst, wird offenbar auch Hibil Ptahil erlösen.

greifbar ist, wird noch zu untersuchen sein (s. Abschnitt IV). Hibil ist eng verbunden mit der Unterweltsreise: aus diesem Zug kann sich m. E. auch seine Beziehung zur Weltschöpfung erklären. Letzte Ursache dieser Erscheinung ist jedoch die schon wiederholt festgestellte Tendenz, die Lichtwelt an der Bildung des Kosmos beteiligt zu sehen (dazu gehört auf der anderen Seite ja auch die Ausgestaltung der Rehabilitation des Demiurgen, vgl. oben S. 196).

Vermutungsweise gehört hierher auch teilweise der zweite Schöpfungsbericht aus GR III (89/91), der bereits oben S. 145f. wiedergegeben wurde[1]. In diesem Stück ist es ein anonymer „geliebter Sohn, der aus dem Schoße des Glanzes gebildet wurde" und der „mit der Erleuchtung des Lebens" kommt[2], die „Verdichtung" ins Wasser wirft und lebendes Wasser in das trübe Wasser gießt und das trübe Wasser austrocknet; des weiteren schafft er Adam und bringt die Seele (!); Blätter, Blumen, Kräuter, Früchte, Trauben und Bäume entstehen. Offensichtlich sind hier Elemente der „dualistischen" und „monistischen" Kosmogonie zusammengeflossen, die an Ptahils Gang zum Leben („Erleuchtung"), um das Schöpfungsmittel zu erhalten, anknüpften. Da Hibil oft das Attribut „geliebter Sohn" trägt, liegt der Schluß nahe, hier eine Angleichung des Ptahil an Hibil zu erblicken. Der Passus kann sehr wohl als solcher erst sekundär umgestaltet, oder gar erst eingeschaltet worden sein; letzteres scheint mir im Hinblick auf die Dublette in 87,7ff. (87,1ff. Gabriel-Ptahil) am wahrscheinlichsten zu sein.

c) *Das Leben, Mandā ḏHaijê und die Uṯras*

Das Leben bzw. der an seine Stelle tretende „Lichtkönig" (*malka ḏnhura*)[3] als Initiator der Kosmogonie wird in GR I und II 1 zum Ausdruck gebracht. In seinem Auftrag tritt ein Uṯra, der als Gabriel, Hibil und Ptahil bezeichnet wird, die „Finsternis nieder" und „dichtet die Erde" usw. (§ 79ff. par.; s. o. S. 177). Auch in GR XV 14 ist das Leben auf diese Weise Demiurg, wie 341,2—8 (354,4—15) lehrt:

minaihun hazin 'tinṣib baita	Von ihm (dem Leben) wurde dieses Haus gepflanzt
u'taqan 'bidata ḏbḫ	und die Werke in ihm hergerichtet.

---

[1] Der einleitende Passus Lidzbarski 91,3—4 zeigt, daß das Stück als Belehrung der Uṯras an Mandā ḏHaijê gedacht sein soll, was jedoch dem ganzen Zusammenhang widerspricht; es muß eine Belehrung Mandā ḏHaijês an den fragenden, gefesselten Ur sein. Es ergibt sich daraus, daß hier durch spätere Hände der alte Kontext gestört und das ganze Stück des späteren Einschubs verdächtig ist. Vgl. dazu unten S. 214ff.

[2] Der „Vater, der ihm den Befehl erteilt", kann das Leben und auch Abaṯur sein!

[3] GR I. § 8 „Schöpfer" (*baruia*) genannt.

'l šumia[1] *u'l arqa šrara hualun*	Dem Himmel und der Erde wurde von ihm
mn dilun[2]	Festigkeit zuteil,
'l šamiš u'l sira	der Sonne und dem Monde,
ḏhinun bdilun[3] *minihria*	die durch es leuchten,
'l ziqa nura umia	dem Winde, dem Feuer und den Wassern,
mdabranḫ[4] *ḏhazin alma*	den Lenkern dieser Welt.
haizin 'štpun mia	So ergoß sich das Wasser
uhualḫ laupa lhazin alma	und wurde die Verbindung (Laufā) mit dieser Welt hergestellt.
haizin 'tinsib ziqa	So wurde der Wind gepflanzt
usigia[5] *lšibiahia hua*	und erhielten die Planeten ihren Lauf.

Das Leben ist hier „Pflanzer (Schöpfer)" der Welt, Ursache (der Festigkeit) von Himmel und Erde, von Sonne, Mond und Planeten, Feuer, Wind und Wasser; die drei letzteren gelten als „Lenker" (*mdabrana*) der Welt, was sonst die Planeten sind[6]. Von einem ausführenden Boten oder Schöpferengel ist zwar keine Rede, aber andere Texte ähnlicher Art sprachen davon und die Formulierung deutet es auch hier an. Von der „Herabsendung des (lebenden) Wassers"[7] wird ausführlich in GR XV 3 gesprochen (bemerkenswerterweise noch im Zusammenhang mit der Ptahil-Kosmogonie); XI: 269,1ff. (266,25ff.) ist es Mandā ḏHaijê, der im Auftrag des Lebens das „lebende Wasser" in das „trübe Wasser" bringt, damit letzteres „schmackhaft" werde:

uamrilḫ hiia rbia lmanda ḏhiia qum anat briš mia 'zil ungud nigda ḏmia hiia gaṭiza[8] *unizlun uniplun bmia tahmia umia nibismun uništun bnia anaša unihun akuat hiia*[9] *rbia* (269,8—11)	Da sprach das große Leben zu Mandā ḏHaijê: „Mache dich auf, geh an der Spitze des Wassers hin und ziehe einen dünnen Zug lebenden Wassers hin. Es soll hingehen und in das trübe Wasser fallen, und das Wasser werde schmackhaft, auf daß die Menschenkinder es trinken und dem großen Leben[9] gleich werden. (266,33—37)

Diese „Wasserhinführung" steht hier ebenfalls im Rahmen der Ptahil-Kosmogonie[10]. Ptahil versucht vergeblich zu erreichen, was nur das

---

[1] So mit B st. *šumia*; Dr *l'šumia*.
[2] So mit B und Lidzbarski st. *dilan*.
[3] So mit Lidzbarski st. *bdilan*.
[4] Drower-Macuch, Dict. 257b (s. v. *mdabrana*) lesen: *mdabrania*. B hat *mdabran*; Dr *mdabranḫ* (-a?).
[5] D *usagia*; aram. *sugjā* „Gang, Lauf".
[6] Daher kann es dann ATŠ I, § 263 (54,16f./183) heißen:

haizak tibil kulḫ baita h' hu baita rba ḏrazia bgauḫ (gauḫ) nṭiria 'tibhar hu bita hu ḏhiia (hiuia DC 36*) laba rbā* (Faks: 23,14ff. v. u.)	Die ganze Tibil ist ein Haus, sie ist ein großes Haus, in dem die Mysterien verwahrt und ausgewählt (geprüft) sind; sie ist ein Ei (= Haus) des Lebens (Var. der Schlange) für den großen Vater.

[7] Vgl. dazu Kult §§ 7 u. 8.
[8] So mit Lidzbarski st. *gaṭinia*.
[9] Dr *mia* „Wasser".
[10] Prof. Morenz erinnerte mich bei diesem Topos der Wassermischung an die Rolle des hellenist.-ägypt. Gottes Sarapis, der Trinkwasser (süßes Wasser = Nilwasser) im Meerwasser spendet bzw. beides trennt. Diese Funktion hat

Leben schenken kann: das heilsnotwendige „lebende Wasser", welches wie die Seele von ihm stammt (s. Abschnitt C). Gleichfalls bringt GR III (92,17—18/96,19—22)[1] diesen Gedanken in Verbindung mit dem Fall der Seele (symbolisiert durch das lebende Wasser) zum Ausdruck (Text unten S. 259). Die Idee vom „Hinziehen des lebenden Wassers" in die Welt (der Finsternis) gehört also offenbar noch mit der alten Kosmogonie zusammen; sie erklärt die Entstehung des Taufwassers (= alles lebende, d. i. fließende Wasser), das nicht von dem Demiurgen stammt, sondern aus der Lichtwelt (wie die Seele)[2]. An diesem Thema konnte die spätere Konzeption vom Leben (Lichtkönig) als Schöpfer anknüpfen.

Die Vorstellung, daß das „Gute" vom (ersten) Leben stammt und von den „Bösen" verkehrt worden ist, wird in GR III (111f./123f.) zum Ausdruck gebracht. Während einer Orgie auf dem „Karmelberg" verteilten Rūhā und die Planeten (ihren) Anteil (*mnata*) unter sich:

apku ḷṭabuta mindam	Sie verdrehten das Gute (Ṭābūṯā),
ḏabad marḥ ḏalma	was der Herr der Welt gemacht.
apkunun ḏrazia triṣia	Sie verdrehten die rechtschaffenen Mysterien,
mindam ḏqadmaiia[3] *abad*	das was das Erste (Leben) gemacht.

Mit „Herr der Welt" ist, wie der zweite Vers belegt, das (erste) Leben bezeichnet in seiner Eigenschaft als Schöpfer des „Guten". In der Fortsetzung wird von keiner weiteren Schöpfung des Lebens erzählt;

später der christl. Andreas übernommen: s. dazu S. Morenz, Der Apostel Andreas als néos Sárapis, ThLZ 72, 1957, 295—297; O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion, Tübingen 1919, S. 15 (n. Ael. Aristides II 360f. § 29ff. Keil); G. Steindorff, Kopt. Grammatik, Lesestücke S. 34—46. In der neuveröffentlichten Adamapokalypse aus Cod. V von Nag Hammadi (ed. Böhlig-Labib), 84 (78), 5ff. findet sich eine Parallele zu unserem Text (vgl. ib. S. 94f.!): Die drei Taufengel Michev, Michar und Mnesinus haben das „Wasser des Lebens befleckt und es zu dem Willen der Kräfte gezogen (*sôk*) . . ."; dafür werden sie verdammt. Böhlig vermutet, daß hier eine Vermengung der Hüter mit den demiurgischen Wesen eingetreten ist (ib. S. 95).

[1] Im gleichen Traktat (89,22—24/92,12—15) sind es vorher die zwei Uṯras (offenbar Šilmai und Nidbai), die „kommen werden und an der Spitze des Wassers hierher gehen. Sie werden Wasser bringen und einen Jordan in der Welt schaffen". Offensichtlich eine andere Tradition, die aber auch hier mit den drei Uṯras, die die Seele behüten sollen, verbunden ist! ATŠ I 2, § 265 (54/184,1f.) bringt: „Of Hibil-Ziwa are the waters of Life which went to (*asgun*) the world of darkness; and thereby all the worlds were set in order and established." Auch ARZ überliefert die (vom „König" inaugurierte) Herabsendung des „Wassers des Lebens" (224f.), zusammen mit anderen kultischen „Mysterien" oder „Schätzen" (225ff. betr. das Zidqa briḵa).

[2] Vgl. vielleicht auch Lit. 256f. (= CP 194): „Es rief (schuf) die Wurzel lebenden Wassers / und schickte den Äther und sandte ihn hin . . . zu den Škīnās aller Uṯras (Umschreibung für Priester?) . . . sie tranken von ihm und frohlockten . . . und in ihr Herz ergoß sich das Naṣōräertum." Vgl. dazu Kult S. 121. 126 Anm. 5.

[3] So Leid. st. *ḏqadmaia*. Vgl. auch 112,22 (124,35f.): „Sie verteilten unter sich die ganze Welt / ohne des Namens des Ersten (Leid. hat *ḏqadmaiia*) zu gedenken."

unlogischerweise brachten die Bösen „Früchte, Kräuter und ‚lebendes Wasser'"(!) und „übten an ihnen Fehl". Dieser Abschnitt (123, 19ff. Lidzbarski) stammt aber sicherlich aus einem anderen Zusammenhang (J 13), nach dem die Uṯras diese „guten Dinge" bringen. Ein ähnliches Stück findet sich im gleichen Traktat S. 106f. (116): hier handelt es sich um verschiedene Blumen, Kräuter und Gewürze, die von den „Sieben" und „Zwölf" dem Adam anläßlich seiner Hochzeit gebracht werden, an denen sie aber zugleich „Fehl übten". Wie aus einigen Halbversen hervorgeht, entstammen diese Dinge auch der Lichtwelt (Z. 14. 18. 22). Beachtung verdient nun der Tatbestand, daß in GR XV 16 (346/361) dem Mandā ḏHaijê die Sendung dieser Kräuter, Blumen und Gewürze zum Vorwurf gemacht wird; es handelt sich um den gleichen Text, der hier m. E. insofern am rechten Orte steht, als der Lichtbote es ursprünglich gewesen sein muß, dem die Sendung dieser „Guten Dinge" zugeschrieben worden ist. Es widersprechen sich jedoch dabei die Aussagen, daß Mandā ḏHaijê „an ihnen (den genannten Dingen) Böses tat" und daß die Bösen „Verkehrtes an ihnen übten". Ersteres stammt offenbar aus der angeführten Überlieferung[1]. Als ursprünglich ist anzusetzen, daß die Bösen sich an den Gaben der Lichtwelt vergreifen. Der Vorwurf, daß der Lichtbote (hier Mandā ḏHaijê) die Seele (Perle, Schatz) und den „Ruf des Lebens" (oder „lebendigen Ruf") in die Vergänglichkeit und Nichtigkeit warf und insofern das Werk des Jōšamīn unterstützte bzw. nicht verhinderte, ist der Inhalt dieses Textes.

Die Idee einer Sendung von Lichtelementen in die Finsternis in Verbindung mit der Kosmogonie findet sich am klarsten in J 13 (bzw. 60) ausgeführt (51, 8—52, 4/56, 12—57, 3)[2]:

mn iuma ḏhašib biša abišuta	Vom Tage an, wo der Böse zu denken anfing,
bgauḫ giblat rgaz brugza rba	bildete sich das Böse in ihm. Er geriet in
uqraba mn nhura abad 'štadar	großen Zorn und begann einen Kampf mit
'šganda lmikbaš lhaila ḏmardia	dem Licht. Der Bote wurde gesandt, niederzutreten die Kraft der Rebellen (vgl. c. 66).
atinum lmia hiia	Da brachten sie (oder: brachte man?) lebendes Wasser
urmunun bmia tahmia	und schütteten es in das trübe Wasser.

[1] Wir weisen hierfür auf ATŠ III (b), § 47 (= DC 6, Teil I b, § 4) hin, wo Jāwar „König der Uṯras" den Hibil-Zīwā folgendermaßen belehrt (S. 69, 15f.; Faks. 32, Z. 15f.; 219, 12 v. u.; tr. 211, 5f. v. u.):

ṭaba ubiša ḏamart 'lḫ (aribt bhdadia	Gut und Böse, von dem du sprachst
ḏhinun 6) mia hiia umia siauia	(mischte ich einander), denn sie sind
(hinun) muta uhiia . . . šrara uṭ'ia	lebendes Wasser und schwarzes Wasser, sie sind Leben und Tod . . . (s. Text oben S. 205 Anm. 6) . . . Wahrheit und Irrtum . . .

Ähnlich ib. § 54 (s. o. S. 95) Zur „Mischung" s. auch ARZ 218ff. (unten S. 209).

[2] Vgl. dazu auch Odeberg S. 17.

atiuia lnhura ḏnahur	Sie brachten (s. o.) leuchtendes Licht
urimiuia bhšuka haška	und warfen es in die düstere Finsternis
atiuia lziqa basima	Sie brachten (s. o.) den angenehmen Wind
uramiuia bziqa marda	und warfen ihn in den wütenden Wind.
atiuia 'l nura haita	Sie brachten (s. o.) das lebende Feuer
urimiuia bnura akla	und warfen es in das verzehrende Feuer.
atiuia lnišimta mana dakia	Sie brachten die Seele, den reinen Mānā,
urimiuia (a)bpagra baṭla	und warfen sie (ihn) in den nichtigen Körper.
mn nura umn mia hda[1] *rqiha*	Aus Feuer und Wasser wurde das eine Firmament ausgespannt[1].
'tingid mn nura umn mia arqa	Aus Feuer und Wasser haben sie die Erde auf dem Amboß
bsadana msun mn nura umn mia	gedichtet. Aus Feuer und Wasser sind
piria u'mbia u'lania hun mn	Früchte, Trauben und Bäume entstanden.
nura umn mia adam ḏpagria	Aus Feuer und Wasser wurde der körperliche
'tigbil	Adam gebildet.

Die Berührung mit den vorhergehenden Texten ist offensichtlich. Wer ist aber mit der 3. Pers. Plur. gemeint? Offenbar die Uṯras bzw. Lichtwesen, die den Boten begleiten[2]. Ein Schöpfer ist nicht erwähnt. Vermutlich sind auch die anonymen Lichtwesen als Einrichter der Erde vorgestellt (s. u. S. 209f.). Je fünf Elemente werden aufgezählt: Wasser, Licht, Wind, Feuer und die Seele. Auch in GR XV 14 waren es Wind, Feuer und Wasser, die das Leben brachte. Ferner kann an GR I, 84 par. erinnert werden: „Lebendes Wasser komme und mische sich mit dem trüben Wasser". Feuer und Wasser als Schöpfungselemente haben wir auch in anderem Zusammenhang kennengelernt (s. o. S. 157 mit Anm. 2). Die vorliegende Darstellung erinnert sehr stark an die zervanisch-iranische (oder auch zoroastrische) Schöpfungslehre[3]. Auch sonst bringt das ganze Stück einen bisher unbekannten Tenor. Man hat dies mit manichäischem Einfluß erklären wollen, aber auch diese These führt zu keiner restlos befriedigenden Lösung[4]. Am ehesten leuchtet die Verwendung iranischer Spekulationen, die mit dem älteren mandäischen Gedankengut und deren Termini verbunden wurden, ein; die mandäischen Grundvorstellungen bleiben schließlich gewahrt[5]. Auf alle Fälle ist hierbei eine Art „Höllenfahrt" des Lichtboten im unmittelbaren Zusammenhang mit der Kosmogonie greifbar

---

[1] Vgl. Lidzbarski z. St. (Betonung eines Himmels richtet sich gegen andere Auffassungen von mehreren Himmeln; zugleich auch gegen mehrere Welten bzw. Erden? Vgl. oben S. 130 Anm. 3).

[2] Vgl. unten S. 209ff. über die Kollektivschöpfungen.

[3] Zaehner, Zurvan S. 71. 73. 79 (Dēnkart). 141; Prol. S. 130 mit Anm. 4. Im 'Ulemā i Islām (Zaehner, a.a. O.S. 410) findet sich die umgekehrte Lehre, wie hier im Mandäischen, falls die Mischung aus guten und bösen Elementen, d. h. Wasser und Feuer, anvisiert ist, wie auch Lidzbarski annimmt (S. 57 Anm. 2).

[4] Vgl. Prol. S. 178f.

[5] Vgl. auch ib. S. 143f.

(s. dazu auch Abschnitt IV). Initiator der Schöpfung ist der Lichtkönig, der vom Finsterniskönig dazu veranlaßt wird[1].

Daß das Leben (alias Lichtkönig) die Welt geschaffen hat, wird schließlich auch schon GL I 2 in einer rhetorischen Phrase ausgedrückt (18,6f./437,1): (Adam) sprich zum großen Leben: „Warum hast du diese Welt gemacht . . .?" Hier ist wie GR III: 111,13f. (s. o. S. 206) Schöpfungsbegriff *abad*. Andererseits ist in GR I, § 85 (bzw. II 1, § 20) das Wort (*mimra*) Schöpfungsmittel:

amar malka rama ḏnhura ḏbmimrḫ hua kul mindam bmimrḫ (13,6—7)	Der hohe Lichtkönig sprach sein Wort aus, da entstand jegliches Ding durch sein Wort. (15,19f)

Im Zusammenhang ist diese Zeile eigentlich fehl am Platze, da ja Gabriel-Hibil (alias Ptahil) als Demiurg fungiert (s. o. S. 177); sie ist als Stück der „Lichtkönigslehre" in den Kontext, der das alte kosmogonische Material verwendet, eingestreut worden.

d) *Kollektivschöpfung*

Eine ganz merkwürdige Schilderung der Kosmogonie bietet uns J 61—62. Hier wirken eine Reihe von mehr oder weniger bekannten Lichtwesen an der Weltschöpfung und -einrichtung mit, sozusagen in einem „Kollektiv". Wir sind dem Text schon begegnet, da er auch Ptahil als „Verdichter" und Jōšamīn als Vater der Planeten anführt (s. o. S. 118 u. 178f.).

J 61 beginnt mit den bekannten Fragen (vgl. c. 1. 2. 13 = 60) und gibt dann die Antworten darauf (230,2—12/212,5—14):

mida iadia hiia . . . ulamšaiilia . . .	Das weiß das Leben . . . und braucht nicht zu fragen . . .,
ḏiawar ptalḫ puma lpraš ziwa	daß Jāwar dem Fraš-Zīwā die Mündung geöffnet,
iušamin kralḫ kipḫ trin	(daß) Jōšamīn ihm die beiden Ufer gegraben,
ptahil misiḫ larqa ḏtibil ungadbḫ	(daß) Ptahil die Erde der „Tibil" gedichtet
rqiha mn riš briš	und das Firmament in vollkommener Weise darüber gespannt hat,
bihram angadbḫ ḏrabšia ḏziwa	(daß) Bihram an ihm die Strahlen des Glanzes
uanhar ʿutria bškinatun	hinzog und die Uṯras in ihren Škīnās erleuchtete,
šilmai ṣba bmaṣbuta haita	(daß) Šilmai mit der lebendigen Taufe taufte

[1] Also wie im Zoroastrismus und Manichäismus beginnt der Böse mit dem Angriff auf das Lichtreich. Zur Überlieferung, die in J 13 (bzw. 60) greifbar ist, gehört offenbar auch die folgende aus ARZ 218f. (S. 70), nach der der „(erhabene Licht-)König" sagt: „Ich will eine Welt hervorrufen (*qra*), die „Zwischenwelt" (*alma miṣaia*) genannt wird, eine Welt (der) zwei Königreiche (*malkuata*), die weder Friede (*šlama*) noch Wahrheit (*kušṭa*) besitzt; Licht und Finsternis werden sich miteinander vermengen (*nhura hšuka ʿrib bhadadia*)." Hier ist der Lichtkönig allerdings Herr von Licht und Finsternis (s. o. den ATŠ-Text: S. 207 Anm. 1).

unidbai ršam bdakia rušuma	und Nidbai mit dem reinen Zeichen zeichnete,
adam zra zira	Adam den Samen ausstreute
ušitil hua bgauḫ naṭra	und Šitil in der Welt Hüter war,
anuš 'utra škinbḫ škinata ubanin	Anōš-Uṯra darin Škīnās einrichtete und
bnabḫ mašknia	Tempel baute,
hibil qra bqala ḏhiia	Hibil den Ruf des Lebens rief . . .

Das Vorkommen von Jāwar, Fraš-Zīwā und Bihram[1] spricht für die späte Entstehung des Stückes. Ptahil hat seine Stellung als Demiurg behalten und Hibil ist hiernach erster Offenbarer (vgl. unten S. 332ff.). Noch besser bringt das folgende Kapitel die „Kollektiv-Kosmogonie" zum Ausdruck; es beginnt mit dem üblichen Einleitungssatz vieler Kosmogonien (bzw. in Anlehnung an diese)[2] (231,3ff./213f.):

kḏ lahuat tibil	Als die Tibil noch nicht (da) war
ula'tqria alma	und die Welt noch nicht geschaffen (hervorgerufen) war,
kḏ ḏla'tmisiat	als die Verdichtung noch nicht gedichtet war
ula'tqiriat msuta	und geschaffen worden war,
ukḏ mia siauia hun	als das Wasser noch schwarz war,
asgia ata hibil ziwa ušitil ušihlun uaiar	da machten sich auf und kamen Hibil-Zīwā, Šitil, Šihlūn und Ājār
uatun 'l tibil qamiun	und sie kamen zur Tibil (!) und stellten sich auf.
hibil rma miṣra umšanun lmia upalginun b'ṣbia	Hibil warf den Damm, maß das Wasser und verteilte es in „Adern" (Fingern) aus.

Der Fortgang wird durch das feindliche Auftreten des Šihlūn verhindert, der an der Entstehung von Erde, Himmel usw. zweifelt — wie Kontext zeigt, offenbar ein letztes Rudiment des Protestes der Lichtwelt gegen die „einfältigen Uṯras", die die Welt schaffen wollen[3]. Ptahil tritt auf und bietet sich an, die Verdichtung zu bilden (233,7ff./215,13ff.):

ana 'amsia lmsuta . . .	„Ich will die Verdichtung dichten . . .
ana 'šauia arqa ulbuša mn 'ur naita[4]	Ich will die Erde machen und das Gewand wollen wir von Ur bringen[4].
hibil ušitil ninigduia 'l sradqa	Hibil und Šitil sollen das Zeltdach (Firmament) ausspannen."

Daraufhin schlägt Šihlūn den Ptahil und betitelt ihn mit folgenden Worten:

biša br biša anat ḏhiia ṭabutak lalagṭia (233,13—14)	„Du bist ein Böser, Sohn eines Bösen, dessen Güte das Leben nicht annehmen will" (215,19f.).

[1] Das iran. Vorbild des Bihram, Vĕrĕthragna, trägt das Attribut „Glorie, Herrlichkeit besitzend" (av. *baroxᵛarena*), daher hier vielleicht die Verbindung mit den „Strahlen des Glanzes".

[2] Zu den negativen Formen s. o. S. 179 Anm. 3.

[3] Šihlūn = „es (das Leben) hat mich gesandt" (Lidzbarski S. 213). Welcher „Gesandter" dahintersteckt, bleibt ungewiß (vielleicht Mandā ḏHaiję?).

[4] Vgl. dazu oben S. 147 Anm. 1 („Hengst") und unten S. 213ff.

Eine Aussage also, die der älteren Tradition entstammt und Ptahil als bösen Demiurgen kennzeichnet (s. o. 157ff.).

kḏ hazin amar šihlun ptahil bmia siauia npal	Als Šihlūn so sprach, stürzte sich Ptahil in das schwarze Wasser.
grap mia siauia ptahil	Das Wasser schaufelte Ptahil weg,
uhibil ušitil mašpilana lmia šauilun	Hibil und Šitil schufen eine Senkung für das Wasser.
(*ptahil*) *girpḫ larqa ḏtibil kḏ zan mia lahuabḫ*	(Ptahil) schaufelte die Erde der Tibil zusammen, als ob nie Wasser darin gewesen wäre.
aiar mha bganpḫ uadqaiim šihlun miabašta[1] *huat*	Ajār (Äther) schlug mit seinen Flügeln und wie Šihlūn (noch) dastand, war das Trockene[1] (schon) da (oder: entstand).
ptahil mha 'ṣṭunia	Ptahil schlug Säulen ein,
hibil arqiha ngad	Hibil spannte das Firmament aus,
šitil šauia garglia	Šitil bildete die (Himmels-)Räder
uanuš gṭarbḫ mha	und Anōš schlug sie an ihm fest.
uhibil qalia asgia iusmir uzihrun	Hibil ging rasch, Jōsmīr, Zihrūn und Bihrūn
ubihrun nangaria	wurden Zimmerleute (Handwerker).
hun giṭruia lspinta . . .	Sie fügten das Schiff zusammen . . .,
hibil . . . uata liardna uahdrḫ atutia arqa ḏtibil uautib kaiala umia kal ušda mia hiia (*bmia tahmia*)	Hibil . . . brachte den Jordan und legte ihn unter der Erde (der) Tibil im Kreis herum und er setzte einen Messer hin, der maß das Wasser und goß aus lebendes Wasser (in das trübe Wasser).
kḏ bmia tahmia aliun (*alin*) *ubakin mia hiia*[2]	Als es in das trübe Wasser eintrat, klagte und weinte das lebende Wasser[2]
. . .	. . .
kḏ arbinun mia hiia bmia tahmia hšuka bnhura arab	Als er das lebende Wasser unter das trübe Wasser mischte, trat Finsternis in das Licht ein.
atiuia liušamin uautuia 'l tibil . . . (234, 1—235, 1)	Sie brachten den Jōšamīn und setzten ihn über die Tibil . . . (215, 21—216, 16)

(Fortsetzung s. o. S. 179; Einsetzung der Planeten).

Diese Kosmogonie hat eine Reihe ältere Züge bewahrt, auch terminologisch (vgl. *mia tahmia, rqiha, ngd, šwa, msuta, msa*). Ptahil ist Demiurg und Initiator der Schöpfung, aber die anderen Lichtwesen (Hibil, Šitil) beteiligen sich am Aufbau der Welt, der einzelne, uns bisher nicht begegnete neue Elemente aufweist („Wasser wegschaufeln", Erde zusammenschaufeln, das Auftreten des Äthers[3], Säulen:

[1] S. o. S. 180.

[2] So nach Lidzbarski S. 216 Anm. 7.

[3] CP 276, 3 (t. 414, 11f.) fungiert Ajār als Prototyp des Hauptzelebranten beim Zidqā-brīḵā-Mahl; vgl. auch Drower, Adam S. 14f. 71. 75. 77; ARR 417ff. (S. 31ff.; s. o. S. 19 Anm. 5); ATŠ S. 143 (§ 128). 149 (§ 161). 175 (§ 245:„. . . he is the great uniting element by which the whole edifice is held together", t. S. 50, 24: *ḏ hu tapala rba ḏ baita kulḫ bgauḫ lgiṭ*). Er stellt also den Atem des Kosmos dar (vgl. den iran. Vayu). Zur Rolle des „Äthers" in der älteren Tradition s. o. S. 18ff. (GR III).

'ṣṭunia, Himmelsräder: *garglia*, Bau des Himmelsschiffes[1]). Wir treffen hier auch die Herabkunft des „lebenden Wassers" wieder, geschildert in den bekannten Farben, wie in GR XV 3, und wie in GL die klagende Seele; auch dies ist ein älteres Element. Die ganze Komposition ist deutlich jüngeren Datums. Dies zeigen, abgesehen von den aufgeführten neuen Zügen und Termini, ihre Dürftigkeit und mangelnde Klarheit; auch die auftretenden Wesen, wie Šihlūn, Zihrūn, Bihrūn[2], Jōsmīr, sind alles Gestalten, die zur jüngeren Ausgestaltung der mandäischen Mythologie gehören und sonst keine Rolle im kosmogonischen Geschehen spielen; sie begegnen vor allem in den jüngeren Texten, wie DAb. und ATŠ (s. Register). Geprägt sind diese Texte von der handwerklichen Konzeption des kosmogonischen Mythos (vgl. J 234,9: *nangaria*; hebr. *naggār* „Tischler, Zimmermann").

Abschließend zu dem Thema „Lichtwelt und Kosmogonie" sei bemerkt, daß die vorgelegten Texte in verschiedenen Variationen die Auffassung einer direkten Beteiligung der Lichtwelt (Leben, Lichtkönig) an der Weltschöpfung vertreten. Diese Idee kann wohl an ältere Züge und Gedanken anknüpfen (Schöpfungsmittel vom Leben, lebendes Wasser, Seele), aber sie vertritt im Gegensatz zu der „dualistischen Auffassung" eine positive Bewertung der Kosmogonie als solche; vor allem dadurch zur Geltung gebracht, daß einzelne Lichtboten im Auftrag des Lebens oder Lichtkönigs die Welt („Erde Tibil") schaffen, wenn nicht selbst der Lichtkönig durch sein Wort alles „hervorruft" (*qra*). Die Entwicklung ist so vorzustellen, daß zunächst die Unvollkommenheit des Ptahil-Werkes durch einen Lichtboten (es ist dies in den meisten Fällen Hibil) beseitigt wird, bzw. werden soll, was m. E. schon die geschilderte Tendenz früh greifbar werden läßt. Dieser Lichtbote verdrängt schließlich den bösen Demiurgen ganz oder leiht diesem seine guten Seiten (er wird auch zu seinem Sohn gemacht), so kommt es zur Aufnahme von Gabriel als weltschöpferischen Engel, der mit Ptahil (und Hibil) identifiziert wird. Eine andere Version, offenbar noch späteren Datums, ist die „Kollektivschöpfung", an der Ptahil und die Lichtboten (auch Hibil!) teilnehmen (sie ist nur in J faßbar)[3]. Diese Konzeption konnte anknüpfen an die ältere Lehre von den weltschöpferischen Engeln (Uṯras)[4], womit die abgefallenen, ungehorsamen Lichtwesen gemeint sind, zu denen Ptahil selbst gehörte (s. o. S. 158ff.). Die Umformung des kosmogonischen Mythos hat also zahlreiches altes Material der älteren Überlieferung verarbeitet, was nicht übersehen

---

[1] Vgl. dazu J 36 („Seelenfischer"), wo der Erlöser-Lichtbote in einem Schiff fährt; s. Abb. in DAb. bzw. Diwan Euting.

[2] Vgl. Lidzbarski z. St. S. 216 Anm. 3.

[3] Vielleicht auch greifbar in GR XIII (286,11f./284 mit Anm. 4).

[4] Vgl. GR III (97,11ff.; 122,25f.); GL II 10 (469,8); dazu oben S. 160ff.

werden darf, vertritt aber eine andere Tendenz; diese läßt sich auf die positivere Einstellung zur Weltschöpfung zurückführen. Eine Erweichung der gnostischen antikosmischen Haltung, die verbunden ist mit einer Klerikalisierung und „Ritualisierung" der mandäischen Gemeinde und ihrer Mythologie (vgl. die Kommentarwerke) ist dafür der soziologische Hintergrund[1]. Außerdem kann vielleicht daran gedacht werden, daß sich hier entweder eine Annäherung an die alttestamentliche Überlieferung oder eine alte, durchgehaltene jüdische Komponente dieser häretisch-jüdischen Sekte bemerkbar macht[2].

IV. *„Höllenfahrt" und Kosmogonie*

In seinem großen Werk „Gott und Hölle" hat J. Kroll auch die mandäischen „Höllenfahrts-" oder Descensus-Vorstellungen behandelt und wahrscheinlich gemacht, daß die älteste Form der mandäischen Höllenreise die des Lichtboten ist, der bei seinem Abstieg zur Welt durch die dämonisierten Planetenstationen gehen muß. In dieser Konzeption ist die „Hadesvorstellung" auf die Planetensphäre übertragen[3]. Dieser Tatbestand läßt sich vor allem aus den Texten des GL beweisen. Wir wollen uns jedoch nicht mit diesem Komplex des „soteriologischen" Descensus beschäftigen, sondern mit dem „kosmogonischen". Dieser tritt in einigen Texten auf und bringt seine speziellen Probleme mit sich. Es gibt keine direkte Verbindung von Herabstieg des Lichtboten und der Weltschöpfung (etwa entsprechend der manichäischen Lehre), abgesehen von wenigen Ausnahmen[4], sondern es handelt sich fast ausschließlich um einen Descensus vor der Schöpfung (d. h. dem Wirken des Demiurgen), mit dem Ziel, den Unterwelts- bzw. Finsternisherrscher zu fesseln und so die Kosmogonie durch den Demiurgen, der von diesem Vorgang keine Ahnung hat, überhaupt zu ermöglichen. In dieser Funktion der urzeitlichen Höllenfahrt tritt uns Mandā ḏHaijê und Hibil entgegen. Am klarsten ist diese Idee in Buch III des GR niedergelegt. Wir können hier nicht den ganzen Text wiedergeben, sondern beschränken uns auf die wichtigsten Partien und ergänzen das übrige durch Paraphrase.

---

[1] Näheres wird sich kaum ausmachen lassen, da uns über die Geschichte der mandäischen Gemeinde, sowohl aus alter wie auch aus neuerer Zeit nur sehr wenig — fast nichts — bekannt ist. Vgl. dazu Prol. § 3,7 („Die mandäischen Texte als Geschichtsquellen"). Die unter islamischer Herrschaft nachlassende Verfolgung der Sekte (Ṣābier!) hat vermutlich viel zu der neuen Einstellung beigetragen, wenn die Ansätze dazu auch sicherlich älter sind (Sassanidenzeit).

[2] Hinweis von Prof. S. Morenz.

[3] Vgl. auch Prol. S. 102 Anm. 3. 103 Anm. 1. 161 Anm. 3.

[4] Vgl. oben die Texte über die schöpferische Tätigkeit Hibils und Gabriels (sie steigen zur Finsternis hinab und „treten sie nieder") und dazu unten S. 235 f.

Im einleitenden Prosaeinsatz heißt es betreffs Mandā ḏHaijê (Sprecher ist hier der „Große Gewaltige Manā")[1]:

qdum[2] *lalma hutlḫ mn qudam ḏnizlun 'utria nibdun mindam kšar snia ulašapir u'l hiia lamit ḏ'lun*[3] *u'lak manda ḏhiia labasim* (71,21—23)	Steige früher zur Welt hinab, bevor die Uṯras dahingehen und etwas tun, das für uns häßlich und unschön ist, dem Leben nicht recht und dir Mandā ḏHaijê nicht lieb ist (68,7—9)

Ähnlich 79,20f. (78,25ff.):

baṭinta biṭnat btiniania	Eine Schwangere wurde schwanger im (durch den?) Zweiten.
qdum hutlḫ lalma	Steige vorher (rechtzeitig) zur Welt hinab.
bhailak dilak nihun 'utria	Durch deine Kraft werden Uṯras entstehen,
ub'rutak nitqaimun rurbia	und durch deine Erleuchtung werden Gewaltige gefestigt werden.

Mandā ḏHaijê gilt als Erstgeborener der Schöpfung des Lebens (73, 17—74,1/69,38—70,15). Vom Ort des Lebens aus erblickt er die Finsternis (74,8—11/70,30—35):

(*mn qudam ḏnihun 'utria*	(Bevor die Uṯras da waren
ana asgit latar hšuk)[4]	ging ich zum Ort der Finsternis)[4].
'l ḏqaiimna bithiia	Als ich im Hause des Lebens dastand,
hzaitinun lmardia	schaute ich die Rebellen.
hzaitinun ltiria hšuk	Ich schaute die Pforten der Finsternis,
hzaitḫ l'umqa ḏkulḫ hšuka	schaute die Tiefe, die ganz Finsternis (ist).

Es schließt sich die sehr eindrucksvolle Schilderung der Finsternis an (75,2—10/71,33—72,12), die aber vermengt ist mit Elementen aus einer bereits erfolgten „Höllenfahrt" (s. u.)[5]. Die Frage nach der Herkunft dieser finsteren Welt wird, wie wir gesehen haben, nur ungenügend beantwortet (oben S. 83 f.). 77,2ff./74,26ff. befindet sich Mandā ḏHaijê im „Haus der Gewaltigen", dem „Ort der Großen", d. h. der Uṯras, die im jetzigen Zusammenhang Mandā ḏHaijê (und die Gemeinde!) belehren (vgl. 91,3ff.), was ursprünglich umgekehrt gewesen sein dürfte. Einer erneuten Belehrung des Mandā ḏHaijê durch das „große Leben" (78,14ff./77,3ff.) schließt sich endlich die Ausrüstung des ersteren zur Höllenreise an: 79,21—80,14/78,29—79,34. Es ist Glanz, Licht, Sieghaftigkeit (*zakuta*), ein „weites Gewand", ein „Stab (*margna*) lebenden Wassers, durch den die Rebellen niedergestreckt werden", ein „Kranz lebenden Feuers" und die „Wappnung" (*mzarza*, eigtl. Gürtelung) des Lebens, mit denen er ausgestattet wurde.

'zil 'l mardia ḏhšuka	Ziehe aus gegen die Rebellen der Finsternis,
ḏ'lan lbiš mithašbia (80,5f.)	die Böses gegen uns sinnen (79,16f.)

[1] Vgl. oben S. 58.
[2] So mit D st. BDr *qum*, A *qhum*, C *qudam*.
[3] BDr *ḏ'lauaiun*.
[4] Vgl. zu diesem hier unpassenden Satz die Parallele unten S. 221f.
[5] Vgl. dazu unten S. 220; bereits Lidzbarski, Ginza S. 70 Anm. 6.

Der ganze (uneinheitliche) Komplex der „Höllenfahrtsereignisse" beginnt schließlich 80,14 (79,35) und endet 91,13 (94,27). Wir geben darüber eine Übersicht nach dem jetzigen überlieferten Zusammenhang:

kḏ haizin amarlia rbia	Als das Große (Leben) so zu mir gesprochen,
ana bhailaihun asgit latar hšuk	ging ich durch seine Kraft nach dem Ort der Finsternis,
latra ḏšrin bišia	nach dem Orte, in dem die Bösen hausen
uldaura ḏkulḫ mhamblia	nach der Wohnung, die voll von Verderbern ist,
latra ḏtaniinia	nach dem Ort der Drachen[1] . . .

Zunächst wird die Unterwelt bzw. die Finsternis erneut geschildert (vgl. oben S. 84ff.); als ihre Bewohner treten auf: Rūhā (= Hewaṯ, Namrus), auch als Rūhā Qadištā (81,4)[2], ihr Sohn und Buhle Ur, der „König der Finsternis"[3], ferner eine Reihe Dämonen. Die Selbstherrlichkeit und Selbstbekriegung (innere Uneinigkeit) dieser Welt wird ausführlich wiedergegeben. Der „Böse" beginnt in seinem Kraftgefühl sein Heer zu sammeln, „um aus dem Ort der Finsternis aufzusteigen" und die „Gewaltigen (Lichtwesen) von ihren Thronen herunterzustürzen" (82). Der Bote begegnet ihm in seiner Herrlichkeit und Ausrüstung (82,23—83,4/83,7—17):

ukḏ 'tahzilḫ namrus	Als ich Namrus erschien,
hbal hbal qaria	rief sie Wehe, wehe
ukḏ 'tahzilḫ lgabara	Als ich dem Riesen erschien,
kulhun gundḫ[4] *'tbadruia*[5]	verließen ihn alle seine Heere.
kḏ 'tbadruia gundḫ	Als seine Heere ihn verließen,
hu šaribun[6] *bšurbatḫ*	zog er gegen (?)[6] seine Scharen.
šaribun[6] *bqarabtania*	Er zog gegen (?)[6] die Krieger,
ḏzaina qab(a)lḫ nasbia	die zu den Waffen gegen ihn greifen.
šaribun[6] *bsahria udaiuia*	Er zog gegen (?)[6] alle Dämonen,
uhumria uliliata kulhun	Dēws, Hmurṯas und Liliṯs.
qam uasipḫ lkulḫ alma	Er erhob sich und vernichtete die ganze (Finsternis-)Welt.

Die Finsternis zerstört sich also selbst, beraubt sich selber ihrer Widerstandskraft durch den Anblick des Lichtboten im Gewande des Lebens, mit Stab und Kranz[7]. Ein zweites Erscheinen des letzteren

---

[1] So mit BDr und Leid. st. AC *tiniania* „der Zweiten" und D *tiniana* „des Zweiten". Diese Varianten sind bemerkenswert für die spätere Verwirrung, die in diesem Buch wiederholt zu finden ist.

[2] Vgl. Lidzbarski z. St.; Prol. S. 210f.

[3] Vgl. oben S. 85f. und S. 140f.

[4] Dr om. [5] Dr *'tibarduia*.

[6] Vgl. Lidzbarski z. St.; eigtl. „lagerte er unter". Drower-Macuch, Dict. 474a (*ŠRA* I): „he encamped (hist. pres.) amongst."

[7] Es ist hier der Priesterstab (*margna*), „mit dem die Rebellen niedergeschlagen wurden". In einer folgenden (aus einem anderen Kontext stammenden) Version tritt an seine Stelle die „Keule" (*kulpa*, eigtl. „Axt" 90,24/93,29).

(83f.) führt zur endgültigen Besiegung des Finsternisherrschers Ur (83,11f./83,30f.).

In einer dramatischen Schilderung, die jedoch nicht immer ganz verständlich ist, da sie an den inneren Organen des Ur interessiert ist, kämpft Mandā ḏHaijê den Unhold nieder und fesselt ihn:

'starbḫ bmaspuṭita[1]	Er wurde mit einer Fessel gebunden,
ḏabia mn dilḫ	die dicker war als er.
mn dilḫ abia	Dicker als er war sie
urastinun lgirmḫ	und sie zermalmte seine Knochen.
qaba bpumḫ npilḫ[2]	Ein Maulkorb legte sich ihm um den Mund,
+u'zdim bzmama+[3] *ḏparzla*	und er wurde mit eisernem Zaume gezäumt[3].
'tirkiš b'dḫ uligrḫ	Er wurde an Händen und Füßen geknebelt.
'la[4] *npalḫ*[2] *bdupnḫ*	Wehe (?)[4] fiel ihm in die Seite,
hiṣbia brišḫ npalḫ	Krämpfe fielen ihm in den Kopf,
uainḫ saimalḫ ulanahra	und seine Augen erblindeten und waren nicht hell.
agarlḫ malala[5] *bpumḫ ldaiwa*	Die Rede wurde dem Dēw (!) im Maule schwer,
ubkana ḏnapšḫ 'star	und er schloß sich in seinem eigenen Be-
(84,5—10)	hälter (Kannā) ein (84,27—85,6)

„Wächter, Hüter" (*naṭria*)[6] werden über ihn und seine wankende Škīnā eingesetzt, „rohe Riesen der Welt" (85,1—3/86,1—5). Darüber ist Rūhā „erschüttert" und versucht ihn davon zu befreien, aber Mandā ḏHaijê „umgibt ihn mit einem Reifen" (*parqsa* 85,24—86,1/87,13—16)[7].

qrit ušauilḫ[8] *šura* (*šur parzla*)[9]	Ich schuf und machte eine Mauer für ihn, (eine eiserne Mauer[3]).
uahdarṯḫ[10] *lkulḫ daurḫ*	und umgab damit seine ganze Wohnung.
šura ḏahdirlḫ[11]	Über die Mauer, mit der ich ihn umgab,
naṭria šauit 'lḫ	setzte ich Wächter ein,
naṭria ḏmizdahribḫ bmarbia	Wächter, die auf sein Lager achtgeben sollten.
šauibḫ srin uarba babia	24 Tore schuf ich in ihr,

[1] Dr *bmaspuṭita*; BD *bmaspuṭiata*.
[2] Dr *npil*; BCD *npalḫ*.
[3] ++ Dr *uzmar bzmara* (wohl graph. Var, s. Drower-Macuch, Dict. 169 s.v. *zmara* 2; so wie es dasteht, würde es sonst bedeuten: „er machte mit einem eisernen Musikinstrument Musik")
[4] Vgl. Lidzbarski z. St. BDDr *u'la*; C *u'l*; Drower-Macuch, Dict. 350b s.v. *'l* 3: „pain assailed his side" (die Angabe der Var. *'ula* in DC 22 S. 79 ist falsch!).
[5] Dr *mamla*.
[6] Nach 85,17 (86,32f.) sind es „Engel" (*malakia*).
[7] Hier ist übrigens der Himmel schon vorausgesetzt! Die Stelle ist durch sekundäre Bearbeitung, die den Zusammenhang nicht mehr verstand, verderbt worden.
[8] Dr om.
[9] Offenbar Glosse; vgl. oben S. 230f. Var. B hat *šuba* st. *šura*! „Mauer von Erz" ist Bild für das Firmament und Titel des ägypt. Pharao im ägypt. Hofstil: vgl. A. Alt, Hic murus aheneus esto, ZDMG 86, 1932, S. 33—48, spez. 38ff. u. 46f. (Jer. 15,20; Horaz, Epist. I 1,60f.).
[10] So Dr st. *uhdarṯḫ*, *uhadarṯḫ*.
[11] So Dr st. *ḏhadrilḫ*.

ḏbun mitnaṭar alma	durch die seine Welt bewacht wird.
bun[1] *alma mitnaṭar*	Durch sie wird seine Welt bewacht
usaliq aqapra 'lh (86,2—6)	und steigt Staub auf ihn. (87,17—25).

Ein Gespräch zwischen Mandā ḏHaijê und dem gefangenen Ur schließt sich an[2], in dem letzterer auf seine Welt als Existenzgrundlage verwiesen wird:

ḏbat[3] *ḏtiklḫ*[4] *lkulḫ alma*	„Du wolltest die ganze Welt verschlingen
minilta ḏhiia miṭiat	(doch) da kam das Wort des Lebens,
ḏhinun šaliṭia umpaqdia	das zu herrschen und zu befehlen die Macht
(86,21—23)	hat (88,18—20).

Es fehlt im jetzigen Kontext die Frage des Ur nach der Dauer seiner Gefangenschaft; vielleicht ist diese durch ein anderes Stück ersetzt worden (vgl. 87,1ff. und 87,23—88,1). Jedenfalls folgt darauf eine Antwort des Mandā ḏHaijê, die wir oben S. 197 wiedergegeben haben. Bis zur Tibilschöpfung (!), die über Ur stattfinden wird, soll er gefangen sein. Eine Belehrung durch den Boten über die zukünftige Weltentstehung, die eine Dublette zum eben erwähnten Stück (zitiert oben S. 145) darstellt, schließt sich an; beide Stücke sind jedoch offensichtlich sekundär ergänzt und ausgestaltet worden (s. o. S. 204).

„Als der Böse dies hörte / wurde sein Herz voll Ingrimm", was zu einem neuen Aufruhr und einer erneuten (stärkeren?) Fesselung führt (90,11—91,5/93,3—94,8):

anidḫ lsadana ḏarqa[5]	Den Amboß der Erde erschütterte er,
uanidinun lparqsia	er erschütterte die Reifen,
anidḫ lmaspuṭuṯḫ[6]	er erschütterte die Fessel,
ḏhauia mlaiia ḏalma	die der Weltenfülle gleicht[7].
ana bhailaihun ḏhiia qamit	Ich erhob mich in der Kraft des Lebens
ubuta[8] *mn hiia rbia bit*	und richtete eine Bitte an das Große Leben.
uqrit ušauilḫ šura (šur parzla)[9]	Ich schuf (rief hervor) und machte für ihn eine Mauer (eine eiserne Mauer)[9]
uahdrilḫ parqsa	und legte einen Reifen um ihn
. . .	. . .
gṭaribḫ šuba giṭria	Ich knüpfte sieben Knoten um ihn,
ḏqala ḏhšuka minḫ npaq	daß die Stimme der Finsternis aus ihm herausdrang.
gṭarṯḫ lgiṭra rba	Ich knüpfte den großen Knoten
ubaṭilṯḫ lkulḫ mimrḫ	und machte seine ganze Rede zunichte.

[1] Dr *ḏbun*.
[2] 87,34—35 Lidzbarski ist Zitat wie auch 79,23—26; offenbar eine sekundäre Glosse.
[3] BDr *ḏbit*. [4] Dr *tiklḫ*.
[5] Vgl. Var in C. [6] Dr *lmaṣpuṭiṯḫ*; B *lmaspuṭiaṯḫ*.
[7] Zu diesem Motiv vgl. die ähnliche Vorstellung in der „Titellosen Schrift aus Cod. II von Nag Hammadi" (ed. Böhlig-Labib), 150,27f.: „Zerstört wurde der Himmel und seine Erde von / dem Erschütterer (*pětštortr*), der unterhalb von ihnen allen ist."
[8] So BC.
[9] Dr *ḏšur parzla*. Vgl. dazu oben S. 216 Anm. 9.

btrisar kinia[1] *kanth*[2]	Mit 12 Wickeln umwickelte ich ihn,
ḏtrisar mhašabata minh hun	daß seine 12 (bösen) Gedanken bei ihm blieben.
asarth bqala rba	Ich fesselte ihn mit lauter Stimme,
ḏkulh husranun minaiun bṭil	daß ihr (der Bösen) ganze Mangelhaftigkeit von ihnen wich.
kapth bkiputa[3]	Ich fesselte ihn mit einer Fessel[3],
ḏšuba zahriria[4] *minh hun*	daß die sieben Feuerflammen (?)[4] bei ihm blieben.
šdit bqulpa mhaith	Ich warf mit der Axt nach ihm und schlug ihn
uplagilh brišh plugta	und spaltete ihm einen Spalt in sein Haupt.
anhimth nhimta ḏ'nšia[5]	Ich ließ ihn stöhnen gleich den Weibern[5]
uabkith[6] *kḏ ianqa*	und ließ ihn heulen wie ein Kind.
hra[7] *šauilh makulth*	Kot machte ich zu seiner Speise
utina šauilh mištih[8]	und Harn machte ich zu seinem Trunk[8].
dahikth[9] *liaqdana ulhauma*[10]	Ich löschte aus den Brand und die Glut,
ḏ'šata akla umhumbla	des verzehrenden und verderbenbringenden Feuers.
šiha nisbit minh	Die Gier nahm ich von ihm
ualbišth[11] *himta*	und bekleidete ihn mit Hitze[11].
dirka lṭabia dirkit	Einen Pfad für die Guten bahnte ich
ušauit baba lalma[12]	und schuf ein Tor für die Welt[12].

Dieser Abschnitt, der in die Errichtung eines Pfades für die „Guten" (= Uṯras? Vgl. 92,7f./95,32f.) ausläuft, stellt ein zweites Höllenfahrtsstück dar, eine Dublette zu der vorher berichteten Fesselung Urs, die hier z. T. in gleicher Formulierung vorliegt. Der „Amboß der Erde" setzt die Tibilschöpfung voraus[13], und die „Axt" (*qulpa*) oder „Keule", die Mandā ḏHaijê trägt, widerspricht der oben aufgeführten Ausrüstung (S. 214f.), die einen mehr „priesterlichen" (vergeistigten) Charakter besitzt (Gewand, Stab, Kranz, Ruf). Dieser Kampf mit Ur gehört also zu einem anderen Thema: der Befreiung der Uṯras (bzw. Seelen), die oft mit der Züchtigung der Finsternismächte verbunden

[1] Dr *kania*. [2] CD *kinth*.
[3] Siehe Lidzbarski z. St.; Drower-Macuch, Dict. 215 b; Dr om.
[4] Nöldeke, Gramm. S. 127,18: „Strahlen"; dagegen Lidzbarski; vgl. GR 96,14. 377,8 („Feuerflammen"?). 242,22 („Geburtswehen"). Das Wort ist noch ungeklärt. Vgl. Drower-Macuch, Dict. 157b (1. rays, flashes flames, 2. pangs).
[5] Vgl. Drower-Macuch, Dict. 354a s.v. *'nša*.
[6] Dr *ḏbkinta* (-*h*) „wegen des (seines) Wickels"?
[7] C *hira*.
[8] Diese Speisen fürchtet im ägypt. Totenbuch der Tote genießen zu müssen (Kap. 52/53): „Spruch zur Verhinderung des Kot Essens in der Unterwelt. Spruch zur Verhinderung des Kot Essens und Harn Trinkens in der Unterwelt" (G. Roeder, Urkunden S. 258).
[6] Dr *dahikluh*. [10] So mit BCD.
[11] Viell. *ubiš(u)th* „und seine Bosheit (und) seine Wut".
[12] Dr hat 91,23: *ušauit utraṣibh kursia / kursia traṣibh ḏmšalam* . . . „er schuf und errichtete in ihm einen Thron / einen Thron, der vollkommen . . ." (offenbar defekt; vgl. unten S. 219).
[13] Vgl. 90,3ff./92,23ff.

ist. Im gleichen Buch wird 103,10 (111,34) und 118,10 (132,9) von Mandā ḏHaijê berichtet, daß er Rūhā mit seiner Axt den Kopf spaltete; J 159,8f. (160,20f.) vollführt er dies mit dem „Margnā (Stab) lebenden Wassers", aber ebenfalls im Zusammenhang mit der Befreiung der „Freunde der Kušṭā". Das Motiv vom Kampfe des Erlösers mit Rūhā und den Sieben begegnet, abgesehen vom GL, z.B. auch J 64. 65; Lit. XLVIII (78f.); Oxf. R. I 14 (183ff.). In unserem GR-Text (94) ist damit die Ausrüstung der Uṯras und ihrer Welt verbunden; Mandā ḏHaijê stellt für sie Throne auf, richtet eine „Leuchte" (*pasimqa*) her und eine „Warte" (*maṭra*) auf, schafft einen „Jordan des großen Lebens" und stellt an ihm zwei „Hüter" auf. Mandā ḏHaijê wird also als Schöpfer im Anschluß an die Besiegung der Finsternismächte geschildert. Bei der Schilderung der Rückkehr ins Haus des Lebens (91,13—93,2/94,27—96,38) — die übrigens ebenfalls verworren ist — wird er ausgezeichnet durch den Lobpreis der Uṯras, wobei es heißt (91,23—92,1/95,16—19):

dirka triṣ lšalmania	Für die Vollkommenen schuf er einen Pfad
ulšalmania mšalimlun	und gewährte den Vollkommenen Heil
mšalimlun lšalmania	Heil gewährt er den Vollkommenen
udakar šumaihun bit rurbia	und gedenkt ihrer Namen im Hause der (des?) Gewaltigen (Lebens?).

Das hier verwendete *šalmania* ist sonst häufig Bezeichnung der vollkommenen Frommen der mandäischen Gemeinde[1]. In unserem Text ist es jedoch im Kontext Umschreibung für die „Guten" und „Söhne des Heils", d. h. der Uṯras (vgl. 328,6 / 336,4)[2]. Es besteht aber wohl kein Zweifel, daß hier bereits vorwegnehmend an die Gemeinde gedacht ist: es ist die „typische" Urzeithandlung des Erlösers, die existentiell bedeutsam gedacht wird. Es soll zum Ausdruck kommen, daß der Heilsweg der Vollendeten, der Seelen, von Mandā ḏHaijê in der Urzeit nach der Bändigung der Finsternis und noch vor der eigentlichen Kosmogonie errichtet worden ist[3]. Der Bote erhält denn auch das

[1] Vgl. Kult § 4 S. 24f.; Drower-Macuch, Dict. 442b.

[2] Auch „Uṯra" kann (besonders in den liturgischen Texten) als himmlisches Ur- und Vorbild Umschreibung für „Priester" oder „Naṣoräer" sein (Kult S. 29 Anm. 5).

[3] Verworren und unklar ist dieser Zug in GR X (240,2ff./241,21ff.) erhalten. Mandā ḏHaijê will „jener Welt" zuvorkommen, er will vorher (*ḏmn qudam*) von seinen Stämmen (*šurbaṯ*) hinsenden, die das Leben ihm gegeben, die sich aber von der Welt der Finsternis fernhalten sollen.

'qdum lka minḫ mn alma hanaṯ	Ich will hier bevor jene Welt entsteht,
u'liplun laupa ḏhiia tihuia škintun	sie in die Laufā mit dem Leben aufnehmen,
bit hiia 240,12—14	ihre Škīnā sei im Hause des Lebens.

Wenn nicht alles täuscht, liegt auch hier eine Projizierung des Erlösungsgeschens in die Urzeit vor. Mit den Stämmen sind die Uṯras, „die den Ruf des Lebens rufen sollen", gemeint; vermutlich sollen sie die hybriden Uṯras mit zur Raison bringen, oder sollen sie die präexistenten Seelen darstellen? Vgl. Odeberg S. 9ff. u. 13ff.

Attribut „Er tat und hatte Erfolg" (*abad ukšar*) und wird der „Vater der Uṯras" genannt (68,32f. = 96,13f.).

Der wiedergegebene Abschnitt setzt dem restlosen Verständnis große Schwierigkeiten entgegen. Diese erklären sich m. E. daraus, daß hier zwei verschiedene Gedankenkreise kombiniert sind bzw. zum Ausdruck gebracht werden sollen:

1. Der Descensus Mandā ḏHaijês mit dem Ziel, den Unterweltsherrscher zu bändigen, und
2. der Descensus zu den Böses planenden oder bereits abgefallenen[1] Uṯras des Zweiten Lebens, die zur Raison gebracht werden sollen.

Der zweite Gedanke wird an mehreren Stellen sichtbar, die ich hier nach Lidzbarski wiedergebe:

67,22ff.: „Du ... sieh nach, was die Uṯras treiben und worauf sie sinnen ..."

ib. 33ff.: „Siehe Mandā ḏHaijê, zu welchem Zwecke die Uṯras des Lichtes sich beratschlagen ..., so daß sie ihr Antlitz nach dem Orte richteten, der grund- und uferlos ist ..., in dem kein lebendes Wasser fließt und kein Glanz wohnt."

68,9ff.: „Denn Du bist es, der du die Uṯras in Ordnung hältst, einen Weg aufwirfst und einen Wegstein aufrichtest."

69f. (Rede des Lebens an Mandā ḏHaijê): „(Die Uṯras) verließen den Ort des Glanzes und Lichtes, gingen hin und liebten die nichtige Wohnung ... gingen zum trüben Wasser ... liebten das verzehrende Feuer ... Wer wird ein Ordner unter ihnen sein, wer sie vom Mangel und Fehl befreien ... Wer wird sie den Ruf des Großen (Lebens) vernehmen lassen?"

74,11ff.: „Wir ermächtigen dich, rüstiger Uṯra, die verborgenen Uṯras zu belehren ..."

94,9—26: s. o. S. 217f.

Von dem eigentlichen Besuch bei den abtrünnigen Uṯras ist keine Rede; auch wird nirgends gesagt, daß sie sich in der Finsterniswelt befinden[2], so daß auch nichts von einer Befreiung in diesem Zusammenhang verlautet. Das Hauptaugenmerk der Darstellung ruht auf der Bekämpfung des Höllenfürsten und seiner Fesselung, so daß die

[1] Beides muß der Natur der Sache nach als gleichbedeutend angesehen werden.

[2] Daran scheint Odeberg zu denken, wenn er schreibt, daß die Emanation des Lichtes bis in die „äußerste Finsternis" vordringt und die Finsternis ihre Kräfte aus der Lichtwelt holt (S. 12f.). Man könnte an den Begriff „Mānās der Finsternis" in V 1 denken (s. o. S. 33 mit Anm. 1). Aber mir ist diese Deutung zu sehr an der Qabbālā orientiert; die mandäische Religion kennt einen primären Dualismus.

Schöpfung vollzogen werden kann. Damit ist in diesem Text eine gewisse Verschiebung eingetreten. Von den Uṯras ist, abgesehen von der umgearbeiteten Belehrung Mandā ḏHaijês durch sie (s. o. S. 215), erst wieder nach der Besiegung des Ur die Rede, als Mandā ḏHaijê nämlich das „Tor für die Welt" und die „Throne für die Guten" schafft.

Wir haben jedoch zwei Texte des XV. Buches im GR, die uns als ergänzende Darstellungen beim Verstehen des verwirrten Zusammenhanges in GR III helfen können. In XV 10 (328f./335f.) wird von dem Abstieg des Mandā ḏHaijê zu seinen „Söhnen" erzählt (womit hier die Gemeinde bezeichnet ist)[1]. Er durchquert die Škīnās der Uṯras, die ihn nach dem Ziel seiner Reise fragen, worauf er antwortet (328, 2ff. / 335,36ff.):

masgina 'l 'umqa ḏkulḫ sruta	Ich gehe zur Tiefe, die ganz Gestank ist
u'l 'bidata ḏlamšuia	und zu den Werken, die nicht (ordentlich) geschaffen (gemacht) sind,
'bidata ḏabad 'utria	den Werken, die die Uṯras getan,
ḏmsatra mn duktaiun	die an ihrer Stelle verborgen sind.

Hiernach steigt Mandā ḏHaijê nach der Weltschöpfung hinab; wir haben diesen Passus schon oben S. 162 im Rahmen der Vorstellung von den weltschöpferischen Uṯras behandelt. Trotzdem ist die Ähnlichkeit mit den oben S. 220 genannten Stellen leicht festzustellen, weshalb der Einfluß dieser „Erlösungstexte" nicht von der Hand zu weisen ist. Der andere Text, XV 17, handelt, wie wir ebenfalls oben S. 162 bereits gesehen haben, von dem Besuch Mandā ḏHaijês bei den „Söhnen des Heils", die auch „Engel" (*malakia*) genannt werden (356,7/375,10), und „an die sich Mangel heftete (?)[2]. Nachdem Mandā ḏHaijê die Söhne der Rūhā, die weltschöpferischen Engel (*malakia*), aus ihren Verstecken hervorgeholt hat, spricht er u. a. zu ihnen, den „Bösen und Lügnern, die in der Welt wohnen" (355,23—356,8 / 374,35—375,14):

'zil dmun labukun qadmaia	Gehet hin, gleicht eurem Ur-Vater,
ḏgṭil bgu hšuka rmia	der getötet in der Finsternis daliegt.
gṭil rmia bgu hšuka	Getötet liegt er in der Finsternis da,

[1] Der Abschnitt fällt aus dem Kontext des Stückes heraus, da hier vom Leben statt vom Großen Mānā die Rede ist (vgl. Lidzbarski S. 331,16f.; oben S. 24).

[2] 353,8f.: *ḏminaihun husrana hun* kann allerdings auch heißen: „aus denen Mangelhaftigkeit entstand (wurde)". Sie wären also dann mit den weltschöpferischen Engeln, von denen im folgenden gesprochen wird, identisch. Dagegen spricht aber, daß diese nicht als „Söhne des Heils" bezeichnet werden, sondern als „Söhne der Rūhā" und des Ur auftreten, die von Mandā ḏHaijê bekämpft werden (vgl. oben S. 162 Anm. 1). Vielleicht liegt dem Stück eine Reminiszenz an den jüdischen Mythos von den abgefallenen Engeln und deren Bestrafung in den „Tiefen der Erde" zugrunde, wobei nach I. Hen. 18,13—16 und 21,1—6 die Engel Sterne sind (s. Michl, RAC I, 81f.). Dieser Mythos ist auch mit den Wächterengeln verbunden worden, s. dazu Bousset-Greßmann, Religion des Judentums S. 322 Anm. 2.

uatia[1] *habara ukabar 'lḫ*	und die Dunkelheit kommt und drückt auf ihn.
'zil dmun lmlik hšuka	Gehet hin, gleicht dem Finsterniskönig,
ḏzainḫ alanpḫ ḏmanda ḏhiia šqal	der seine Waffe gegen Mandā ḏHaijê erhoben hat.
zainḫ šqal alanpḫ ḏmanda ḏhiia	Seine Waffe hat er gegen Mandā âHaijê erhoben,
ukbar[2] *manda ḏhiia bhšuka rmḫ*	doch Mandā ḏHaijê überwand ihn und warf ihn in die Finsternis.
'zil dmun 'l riš daria	Gehet hin, gleicht dem Haupt der Zeitalter[3],
ḏriša[4] *ḏdara smik 'lḫ* (?)	auf den (sich) stützte das Haupt des Zeitalters (?),
kḏ sadan arqa 'l gambḫ[5] *kbiš*	wie (während) der Amboß der Erde auf seine Seite drückte.
'zil dmun 'l maria gabara[6]	Gehet hin, gleicht dem Herrn, dem Riesen,
ḏmn arqa hauia ualma ḏšumia[7]	der von der Erde bis zum Himmel[7] reicht.
'stadar 'lḫ bnia šlama	Gegen ihn stellten sich die Söhne des Heils in Reih und Glied auf,
mlakia[8] *ḏšuda lanasbia*	die Engel, die keine Bestechung annahmen.
giṭluia bhirba uparzla	Sie töteten ihn mit Schwert und Eisen,
ḏasṭinun[9] *'l kulhun dahalḫ*	weil er alle seine Verehrer zum Abfall brachte.

In gleicher Weise, wie in GR III wird in diesem Stück von der Besiegung des Finsternisherrschers, der zugleich „Herr der Welt" ist, durch Mandā ḏHaijê berichtet; der „Amboß der Erde"[10] ist als das „Fundament" der Erde „Tibil" zu betrachten. Die „Söhne des Heils", die hier außerhalb des Pleromas befindlich, als standhafte Engel aufgefaßt werden, wiederholen — auf Grund ihrer Standhaftigkeit offenbar — die „Tötung" des Weltherrschers entsprechend dem Urkampf ihres großen Bruders, des Lichtboten. Das Buch läuft dann ziemlich dürftig in eine Paränese aus. Von einer Befreiung der herabgestiegenen „Engel" verlautet leider auch hier nichts. Man müßte diesen Zug als „urtypisch" für den Aufstieg der Seele eigentlich erwarten, und vermutlich ist er auch in den spärlichen Anspielungen, die wir zur Kenntnis brachten (s. o. S. 219) noch greifbar. Beachtung verdient

---

[1] Dr om. [2] So B; Dr *kbar*.

[3] „Die Söhne der Engel schlagen in die Hand / und stimmen Klage an um ihren Vater. / Sie weinen um das Haupt der Zeitalter, der ihnen gleicht" (371, 24ff.).

[4] B *ḏrišaia*; Leid. *ḏrišiḫ smik ḏdara 'lḫ* (Lidzbarski S. 375 Anm. 1); Dr *ḏrisaiḫ ḏdara smilik 'lḫ*.

[5] So BD (C *agambḫ*, Dr *lganpḫ*) st. *gabra* (Mann).

[6] So BCDDr st. *gabra*.

[7] Dr *lšumia*. Zu dieser Vorstellung vgl. die Zeichnung bei Drower, MII, S. 255.

[8] Dr om. [2] Dr *ḏ'usṭinun*; A *ḏasṭunun*; B *'sṭunun*.

[10] Siehe Register Ginzā s.v. Amboß; ferner jetzt Drower-Macuch, Dict. 309 s.v. *sadana* (anvil, lump, clod; block, base, basis, foundation, axis, stocks).

in dieser Hinsicht auf alle Fälle, daß Welt und Finsternis auch nach der Kosmogonie gleichgesetzt bleiben[1], d. h. daß der Finsternisherrscher — wenn auch gebunden und beschränkt — „Herr der Welt" bleibt, obwohl die Lichtwelt bestimmte Elemente zur Kosmogonie beisteuert[2].

Um zurück zur Unterweltsfahrt des Mandā ḏHaijê zu leiten, sei auf Lit. 186f. (Oxf. I 16 = CP St. 121) verwiesen, wo eindeutig von seinem Besuch[3] vor der Weltschöpfung die Rede ist, in gleicher Formulierung wie in GR III (74,8f./70,30f.):

mn qadmu ḏšinia ainia	Bevor die Quellen verwandelt wurden,
umn qadmu ḏtirata lbar[4]	und vor dem Erwachen draußen (?)[4].
mn qadmu ḏanatun huaitun	Bevor ihr vorhanden (entstanden) wart,
ana huitibḫ balma	war ich schon in der Welt:
qalaiun ḏmia hiia	Die Stimme des lebenden Wassers ist es,
ḏapkin lmia tahmia	das das trübe Wasser verwandelt.
šapin unasbin tuqna	Es quillt auf[5] und nimmt Klarheit an,
ašdin uramin durdia	es gießt und wirft die Trübung weg.
lmalḫ lqadmai(i)a[6]	Was hat das Erste (Leben)[6] nur,
ḏmn durdia baiia bnia	daß es aus der Trübung Söhne wünscht?

Es folgt der Passus, wie in GR III: 79 27ff. und 91,7ff. Die Verbindung von Mandā ḏHaijê und „lebenden Wasser" ist uns bekannt[7]. Hier ist dieses Motiv von der Herabsendung des Wassers in das trübe Wasser vor die Kosmogonie gesetzt, also mit Mandā ḏHaijês ersten Abstieg verknüpft worden, ein dem mandäischen Denken häufiger Zug der Verbindung phänomenologisch einander nahestehender Motive, der an der Unklarheit und häufigen Verworrenheit mandäischer Gedankenbildungen schuld ist.

Ist in den vorstehend besprochenen Texten von dem Descensus des Mandā ḏHaijê zum Finsternisherrscher (Ur) die Rede, so überliefert uns GR V 1 (134ff./150ff.) die bekannte „Höllenfahrt Hibils", die ebenfalls wie in III vor die Tibilentstehung durch Ptahil gesetzt wird. Allerdings hat dieser Text ein ganz anderes Kolorit und setzt eine ausgebildete Lehre der Unterwelt voraus. Wir geben eine zusammen-

---

[1] Vgl. dazu Prol. S. 143f. 179f.

[2] Die Konkurrenz mit dem Demiurgen als „Herr des Hauses" geht auf die besondere Ausgestaltung der Finsterniswelt zurück; s. dazu oben S. 93f. und S. 172.

[3] Das geht aus der Schlußzeile (187,10) hervor.

[4] Vgl. Lidzbarski und Drower z. St.; Drower-Macuch, Dict. 486b (s.v. *tirata*).

[5] Oder: „es glättet sich, wird rein" (so Drower). Vgl. Drower-Macuch, Dict. 471 (s.v. *ŠPA* II, oder *ŠPA* I).

[6] So auch Drower; anders Lidzbarski: „Der Erste" („Der erste Mensch, der sein Geschlecht fortsetzen will", Anm. 1; Urmensch?).

[7] S. o. S. 205ff.; auch Kult § 7 S. 63f. 68.

fassende Übersicht und Analyse der in diesem Traktat geschilderten Vorgänge[1].

1. Einleitung. Als Hauptfiguren des Dramas fungieren auf seiten der Lichtwelt: der Große Mānā und sein Abbild, das Leben, Mandā ḏHaijê. Anlaß zur Reise in die Unterwelt (Finsternis) gibt die Aktion der Finsternis: ein Dēw[2] strebt aus Siniawis (vgl. auch GR III: 89,15) empor, was den Häuptern der Lichtwelt von Mandā ḏHaijê (!) gemeldet wird. Dieser erhält daraufhin den Auftrag, entsprechende Maßnahmen zu ergreifen (134/150).

2. Mandā ḏHaijê sucht seinen Sohn Hibil = Mānā-Jāwar auf und bringt ihn zu den Großen (134,11—135,17/150,37—152,5).

3. Ausrüstung des Hibil (mit Taufe usw.) durch den Großen Mānā, das Leben und Mandā ḏHaijê (135,17—136,5/152,6—153,2); letzterer übergibt ihm das „große Mysterium".

Die anschließende Schilderung der Unterweltsereignisse zerfällt deutlich in zwei Abschnitte, die offenbar ursprünglich als selbständige Einheiten aufzufassen sind:

I. der Descensus zum Krūn
II. der Descensus zu Rūhā und Ur.

(I) 4. Beginn des Abstieges Hibils bis zum „Ort der beiden Grenzen", begleitet von seinem „Vater" Mandā ḏHaijê und seinen zwei Brüdern Anōš und Šitil (136f./153,3ff.); die beiden letzteren bleiben offenbar weiter bei ihm (s. 157,8f./166,31f.; 140,21ff./155,31ff.)[3].

5. Hibil durchzieht (verborgen!) die sieben bzw. acht Welten der Finsternis:

1. Welt der Rūhā
2. Welt des Zartai-Zartanai und der Amamit
3. Welt des Hag und Mag, den „beiden Mānās der Finsternis"
4. Welt des Gaf und Gafan, den „gewaltigen Riesen der Finsternis"
5. Welt des Anatan und der Qin, die Königin und Herrin der Finsternis.

---

[1] Vgl. außer Lidzbarski in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Buches (S. 149f.) bereits Brandt, MR S. 213ff. und Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 244ff. Eine Inhaltsangabe des Textes bieten Petermann, Reisen II S. 450ff. und Siouffi S. 48ff.; vgl. auch MII S. 252. Der Zusammenhang von V 1 wird DMaṣb. S. 31ff. und ATŠ I, § 264f. (54/183) vorausgesetzt. S. jetzt auch Drower, Adam S. 55ff. Über die „Höllenfahrt" als Initiationsthema allgemein s. jetzt M. Eliade, Das Mysterium der Wiedergeburt, Zürich-Stuttgart 1961, S. 103 ff. u. ö.

[2] GR III (84,10/85,5) ist Dēw Titel des Ur (der nach diesem Traktat aber erst noch geboren wird).

[3] Auch 152,1 (163,12f.); 150,14f. (162,20) geht hervor, daß ihn außer diesen zwei „Mānās" noch 360000 Myriaden Lichtwesen begleiten.

6. Öffnung der Tore (zur inneren Finsterniswelt offenbar): im ersten Tor befindet sich Šdum, der Enkel der Finsternis. Dialog zwischen Šdum und Hibil (141/156)
7. Welt des großen Gēw
8. (Karkūm-) Krūn, der „große Fleischberg" (*ṭura rba ḏbisra*) und König der Finsternis.

6. Der Kampf mit Krūn (143/157): Verschlingermotiv.

Der Sieg Hibils veranlaßt Krūn, den gewünschten „Paß" (*prudka*) zu holen; dieser besteht in einem Siegelring mit dem Namen und Abbild der „großen Finsternis".

7. Aufstieg bzw. Rückkehr durch die sieben Finsterniswelten und deren Versiegelung durch Hibil (144,10ff./158,1ff.)[1]. Dabei begeben sich folgende Ereignisse:

a) Aufenthalt bei Qin und Anatan (5. Welt): Hibil entwendet das Mrara und Gimra[2] aus der „Quelle schwarzen Wassers"; es ist die „Festigkeit der Finsterniswelten" (*šrara ḏalmia ḏhšuka* 145, 5f./158,23f.). Qin = Sumqaq rabbā, Großmutter des Ur, Mutter des Gaf und der Gafan, der Rūhā (158,35ff.; 159,10f. 15f.)[3].

b) Hochzeit zwischen dem Geschwisterpaar Rūhā und Gaf, auf Veranlassung der Qin; aus dieser Verbindung entsteht Ur (s. o. S. 85f.): 146 (159).

c) Hochzeit zwischen Hibil und der Zahrêl-Rabbā, Tochter des Gaf (147f./160f.). Grund: Entlockung des Geheimnisses der

---

[1] Zur Versiegelung s. Kult § 13 S. 166f.

[2] Vgl. dazu Sundberg S. 97ff., der *gimra* mit „Schlange, Wurm" (= Ur) erklärt; vgl. oben S. 85 Anm. 6. *Gimra* bedeutet sonst „Perle, Edelstein, Gemme" (vgl. Lit. 23 Anm. 3; DAb. S. 34 Anm. 4; ŠḏQ S. 42 Anm. 2; CP S. 11 Anm. 9; Drower, Adam S. 36 u. 58). Drower-Macuch, Dict. 90b: „a word of doubtful meaning . . . with *mrara* completely obscure"; „two things assuring the stability of the world of darkness"; ib. 278a (s.v. *mrara*). ATŠ I, § 265 (54/183) heißt es: „For the might of Darkness was lacking from the (very) day on which that Egg (*bita* = Rūhā) departed from their midst: its name was *gimra umrara*, for within it was Dragon-seed (! *bazira ḏ tania*) that moved and floundered about in that well of black water." Zu *mrara* „Bitterkeit" meint Drower, Adam S. 36, daß es vielleicht die Bitternis, die der Seele auf Erden bestimmt ist, sein kann. Vgl. auch DMaṣb. S. 34 (t. Z. 54): Entfernung der Finsternis-„Mysterien" (*razê*) aus der tiefen Quelle (*sumqaq*). S. u. S. 235f. Ein Stein, der die „Tiefe" versiegelt und ein Symbol der Lichtkräfte ist, spielt in der Kabbala eine Rolle; s. die Belege bei Altmann, Gnostic Themes S. 24ff.; das Motiv ist verschiedentlich umgedeutet worden (Perle!). DAb. S. 34,5 (mit Anm. 4) entfällt, da hier eine falsche Übersetzung vorliegt: („die Wächter, die über Ur eingesetzt sind" (*gm[i]ria* st. *gimra*! Vgl. GR 85,2 u. Drower-Macuch, Dict. 95 s.v. *GMR* II).

[3] Nach DAb. Taf. 15 (?), S. 35,19 (erg. Qin!) ist Qin die Tochter des Gaf und der kleinen 'stra (Ištar); Qin ist aber auch (Zodiakal-)Name der Rūhā (ib. S. 38,16).

Finsternis (161,5f. 25ff.). Qin verrät dieses „verborgene Mysterium", das als eine Quelle beschrieben wird (nach DMaṣb. Z. 53 mit Namen „Sumqaq"), in der ein Spiegel (*naura*) liegt. Letzteren raubt Hibil und nimmt dadurch der Finsternis Kraft und Festigkeit (149,18ff./162,1ff.).

d) Hibil, in Gestalt des Gaf, fordert Rūhā auf, mit ihm zu ihren „Eltern" zu gehen. Sie steigen zusammen zur Welt des Zartai-Zartanai und dann zur obersten Finsterniswelt, in der Rūhā eingeschlossen und eingemauert (nach 154,3/164,26 mit „sieben Mauern") wird (150f./162f.). Rūhā ist durch diese List isoliert worden und kann so den Ur austragen.

8. Aufstieg Hibils und seiner Begleiter zur Lichtwelt (152ff./163,13ff.): Taufe Hibils durch die Niṭūftā und Mandā ḏHaijê (Dublette?, vgl. 152,16—153,4/163,29—164,1)[1]. Hibil berichtet seinem „Vater" Mandā ḏHaijê über die Geheimnisse der Finsternis (153,8—21/164,6—20). Es folgt der Abstieg Hibils zur eingeschlossenen Rūhā (154,6—156 ult./164,28—166,16)[2].

(II) Hibils (zweite) Höllenfahrt zur Rūhā:

1. (9.) Hibil will zur Rūhā gehen, was ihm von seinem „Vater" (jetzt: Mandā ḏHaijê, ursprünglich wohl das Leben, s. u.) gestattet wird.

2. (10.) Er besucht Rūhā in Gestalt des Gaf, ihres Bruders und Gatten (s. o.), und veranlaßt sie zum Fluch über ihre Eltern.

3. (11.) Er begibt sich noch einmal zu seinem „Vater, dem Leben" (155,6. 10f./165,19. 24). Mandā ḏHaijê ist also offenbar in diesem Teil (II) erst sekundär durch die Zusammenarbeit mit Teil I an Stelle des Lebens getreten (auch der Anfang 154,28 spricht nur vom „Vater").

---

[1] Vgl. auch Kult S. 342. Das ausführliche Ritual dieser himmlischen Taufe des heimgekehrten Hibil findet sich im DMaṣb. Vgl. dazu auch Lady Drower, Adam S. 55ff. Man beachte die Unterschiede: in den liturgischen Rollen liegt der Schwerpunkt auf den rituellen Dingen (Purifikationstaufe des Hibil), von dem Detail, wie es uns GR V 1 überliefert, verlautet kaum etwas (Drower, ib. S. 59). Mir scheint, daß wir darin deutlich auch die zwei Stufen oder Schichten der mandäischen Religionsgeschichte erkennen können: die ältere in GR V 1 und die jüngere Interpretation und weitere Ausgestaltung der rituellen Züge bzw. Anlässe (vgl. die einfache Taufe Hibils in V 1 gegenüber der in DMaṣb. wiedergegebenen!).

[2] Der jetzige Zusammenhang wird durch 154,9f. (164,33f.) bestätigt: „Wenn noch meine ganze Kraft an mir wäre, wie sie das erste Mal an mir war, (so) hätte die ganze Welt (der Finsternis) vor mir nicht standgehalten."

4. (12.) Erneuter Gang zur Rūhā: Hibil kündigt ihr die baldige Geburt ihres Sohnes Ur an, der hier die Titel „Rabbā", „kriegerischer Riese", „Riese der Finsternis" trägt.

5. (13.) Hibil steigt wieder zu seinen Eltern empor, d. i. der Große Mānā, sein Abbild und das Leben[1]; er berichtet von seiner Hadesfahrt mit Rückgriff auf Teil I (157,8/166,31: Hibil, Šitil, Anōš)[2]: 156,17ff. (166,17ff.); vgl. 153,16ff. (164,15ff.).

   „Ihr sandtet mich in jene Finsternis, bevor Mutter und Vater des Ur da waren, ja bevor ihre Eltern waren (entstanden). Ich verschloß alle Tore und verschloß alle Verschlüsse, daß sie nicht zueinander gehen können" (157,22—158,1/167,5—8).

6. (14.) Dritter Besuch Hibils bei Rūhā, die jetzt mit Ur niederkommt (158,8ff./167,15ff.)[3]. Nach der Geburt umgibt Hibil Rūhās Welt mit sieben goldenen Mauern und steigt zum Grenzort empor (s. o. S. 216). Von dort aus erschafft er durch sein Wort, als Ur herangewachsen war, eine „Kupfererde" *arqa ḏnhaša* 160,1) zu seiner Unterstützung (159f./168,17ff.). Urs gefährliches Wachstum hemmt er dann durch Bestreichung seiner „Seite", so daß dieser in das „schwarze Wasser" stürzt und die Kupfererde zerspaltet.

7. (15.) Krönung des Ur durch Rūhā (161,1ff./169). Ur sucht das Tor der Welt, um zu seinen Eltern zu gehen (161,12ff./169,21ff.) und versucht, die von Hibil errichtete Mauer zu beseitigen (161f./169f.), und zwar durch folgende Mittel:

   a) Zauberworte (Gegenzauber), aber vergeblich;

   b) Kriegerische Dämonen der Rūhā;

   c) Rūhā zeigt ihm einen „Spiegel", in dem er sich, die Welten der Finsternis, seine Eltern und die Lichtwelten erblickt (162,17ff./170,11ff.). Von der Lichtwelt beeindruckt, will er einen Kampf gegen sie führen, doch Rūhā (!) warnt ihn davor (163,14f./170,36f.), worauf er sie mit Füßen tritt, bis sie seiner Absicht zustimmt. „Ich will gegen das Licht kämpfen, nicht gegen die Finsternis" (163,19f./170,41f.).

---

[1] Vgl. oben S. 25f.

[2] 157,8 (166,31): Hibil, Šitil und Anōš sind hier, wie 134f. (151), Brüder, Söhne und Freude des „Vaters", also Mandā ḏ Haijês; 158,3 (167,10) ist wieder das Leben „Vater". Mandā ḏ Haijê und das Leben stehen also füreinander (s. dazu oben S. 52ff.). Im DMaṣb. S. 33f. tritt Mandā ḏ Haijê an Stelle Hibils! „Vater" ist auch liturgisch-geistlicher Titel i. S. von Lehrer, Betreuer (Kult S. 25 u. 301).

[3] 158,18—20/167,27—30 reflektiert Hibil am Grenzort über den „großen Plan (Gedanken) Jōšamīns", der jetzt (mit der Geburt des Ur?) verwirklicht wird (*hua* „entsteht").

8. (16.) Das Leben (!) sendet daraufhin Jāwar-Hibil[1], den „Boten" (Šgandā) zum „hochmütigen (*rbutana*)"[2] Ur (164ff./171ff.). „Ich, Jāwar, wich nicht von der Rede meines Vaters ab, sondern ging hin und kam bei Ur an, ich und die Uṯras meiner Begleitung und meine Helfer, die mein Vater mir geschaffen (hervorgerufen)" (164,5f./171,9—11).

Ähnlich wie in GR III erfolgt zunächst die Entwaffnung des Ur durch das Erscheinen des Lichtboten:

a) „Als Ur, der Herr der Finsternis, mich und meine Gestalt (mein Abbild?) sah, vergrub er sich in das schwarze Wasser. Ich nahm ihm nun die Krone vom Haupt . . ."

b) „Doch ich, Jāwar, erschien ihm in jenem Gewand, da schrumpfte er zusammen und fiel vor mich hin. Ich ergriff jene Perle (*marganita*), die seine Mutter ihm gegeben, mit der er prangte und hob sie hoch" (165,16—18/172,15—18).

c) Rūhā holt aus ihrem Inneren ein Gimrā, das in das schwarze Wasser fällt und ihnen den Spalt der Kupfererde (s. o.) sichtbar macht.

„Ich, Jāwar, blendete und verwirrte Rūhā und nahm vor ihr jenes Gimrā weg" (166,7f./172,34f.). Rūhā und Ur werden kopflos „und entwurzelten die Erde durch ihre Aufregung".

d) Ur tobt mit Macht, schreit das schwarze Wasser an und bringt die Mauern zum Wanken[3]. Jāwar (166,20—167,8/173,6—20): „In der Kraft des großen Mysteriums, das mit mir weilt und in der Kraft des Lebens, meines Vaters. Ich öffnete das Tor, nahm den hohen Stab (*margna*) und zeigte ihn vor. Da zog sich sein Auge mit einer Träne zusammen, und er weinte über sich selber. Ich fesselte ihn und warf ihn vor mich, Jāwar bar Jāwar, hin. Dann brachte ich eine Kette, die schwerer als alle Welten, die zehntausendmal so schwer als er selbst ist, und legte sie um Ur, den Obersten des ganzen Heeres der Finsternis. Ich rüttelte an seinen Knochen, da schrie er und rief: „Wehe, wehe, mein Herr!" Auch seine Mutter schrie und weinte über ihren Sohn

---

[1] In diesem Abschnitt wechselt Jāwar und Jāwar-Zīwā mit Hibil ab; am Anfang des Traktates (135,9/151,24) ist bereits von Jāwar-Kbar die Rede. Vgl. auch DMaṣb. S. 31 (zit. unten S. 229 Anm. 1). Über Jāwar, ein ursprünglicher Beiname des Lichtboten („Helfer"), der dann zum Eigennamen wurde, vgl. Prol. S. 129 u. 163; die Ableitung Lady Drowers (zuletzt Adam S. 1 und CP S. 3 Anm. 4; Drower-Macuch, Dict. 185a) ist abwegig (s. meine Bemerkungen in der OLZ 1961, Sp. 158).

[2] CD: *qarabta* „kriegerisch"!

[3] 166,18 (173,5) taucht der „Herr der Größe" (oder „Lehre"?) auf: sekundäre Glosse; Umschreibung für das Leben oder den großen Mānā. In DMaṣb. begegnet auch der „Lichtkönig" (Z. 60).

Ur. Da sprach ich zu ihr: „O Rūhā, geh hin und bleib ruhig sitzen. Das Leben hat mich im Zorn gegen ihn gesandt."

„Ich setzte vier Hüter (*naṭria*) über ihn. Ich warf ihn auf das Antlitz hin und wickelte ihn in vier Tücher. Ich machte vier Ecken an ihnen: eine nach Westen hin, eine nach Osten, eine nach Norden, eine nach Süden" (167,6ff./173,18ff.). Diese vier Himmelsrichtungen werden mit jeweils vier Geistern besetzt, die „auf ihn achtgeben" (167,8ff./173,21ff.).

9. (17.) Jāwar-Hibils Rückkehr zum „Haus des Lebens":

„Als ich sie eingesetzt hatte, es erreichte, daß Ur nichts unternehmen konnte, und mich über diese Welt des schwarzen Wassers unterrichtete, die die Wohnstätte des Ur sein sollte, bis Abaṯur gepflanzt (geschaffen) wird, stieg ich zum Hause des Lebens empor und sprach zu meinem Vater: ‚Freue dich und sei wohlgemut, denn Ur ist bezwungen und niedergezwungen!'" (167,3—23/173,29—33).

10. (18.) Kosmogonie: Jōšamīn, Abaṯur und Ptahil (s. o. S. 123f. 150).

Berührungen und Unterschiede zu der in GR III tradierten „Hadesfahrt" des Mandā ḏHaijê liegen auf der Hand. Es sind, wie S. 224 bemerkt, zwei „Höllenfahrten" zu einem Komplex verbunden worden, die sich um Hibil, der hier mit Jāwar („Helfer") bezeichnet bzw. identifiziert wird[1], gruppieren. Die Ausgestaltung der Unterwelt und die ganze komplizierte, umfangreiche Darstellung der Entführung der Rūhā und der Geburt des Ur (die in III fehlt), atmet deutlich die Breite der jüngeren Texte; besonders legen dafür die Namen der Unterweltsstationen ein Zeugnis ab, die nur in diesem Traktat (und seinen anderen Ablegern wie GR IV und DMaṣb.) begegnen[2]. Einzelne Stellen aus dem Kampfe mit Ur finden ihre Entsprechung in GR III:

Die Erscheinung des Lichtboten entwaffnet den Finsterniskönig:

Verlust der Krone:

83,12ff. (83,30ff.; s. o. S. 215f.; in V 1 allerdings aktives Eingreifen des Boten)

[1] Vgl. auch DMaṣb. S. 31 (Faks. Z. 15ff.): „Dies ist die Gnosis (*madihta*) des Jāwar . . . Jāwar ging bis er den König erreichte. Als Hibil-Zīwā seine reine Gestalt (*dmuṯḫ zgigta* „luminous appearance") erblickte, erschrak er und fiel auf sein Antlitz." In jüngeren Texten wird vielfach mit dem Gedanken spekuliert, daß ein Lichtwesen Abbild eines anderen ist.

[2] „Söhne des Krūn", von denen der Fromme Befreiung erbittet, begegnen nach der Lesung Drowers in CP 69,19 (t. 96,8 *bnia ḏakrun*). Gaf findet sich zusammen mit Kanaṯ-Niṭuftā bei der Höllenfahrt des Mandā ḏHaijê in J 68; der Kontext erinnert an unser Stück, da hier die gleichen Ausdrücke auftauchen (s. u. S. 238 Anm. 2): die Erde Sinjāwis umgeben von sieben Mauern. Vgl. auch Pedersen, Bidrag S. 90f. Über GR IV u. DMaṣb. s. u. S. 231ff.

Vorzeigen des Stabes:

82,20f. (83,1ff.) und 166,21f. (173,8f.)

ahuith̲ margna d̲mia hiia — *unsabth̲ lmargna rama uhauith̲*

Fesselung:

84,4ff. (84,25—30; s. o. S. 216f.) und 166,22ff. (173,8f.; s. o. S. 228)

dimith̲ bainh̲ npilalh̲ d̲hamima lnura damia 'starbh̲ bmasputita d̲abia mn dilh̲ mn dilh̲ abia urastinun lgirmh̲ . . . — *uainh̲ bdimihth̲*[1] *'starar*[2] *u'l naps(i)h̲ bka urgalth̲ urmaith̲ lqudamtai . . . uaitit masputita d̲kadba mn kulhun almia dilh̲ . . . urmibh̲*[3] *b'ur rab kulh̲ haila d̲hšuka ukarkastinun lgirmh̲*

84,12f. (85,11f.) — 167,3f. (173,14f.).

uai uai qra lnapšh̲ d̲'lauh̲ rugza hua . . . — *uqra uamar uai uai marai u'mh̲ qahda ubakia 'l 'ur brh̲*

85,5 (86,8)

d̲ruha bakia nahma uqahda[4]

Bewachung:

85,1f. (86,1ff.); s. o. S. 216 — 167,6 (173.17)

kd̲ lškinta anidh̲ 'tgamar 'lh̲ natria — *unatria arba paqdit 'lh̲*

Vgl. 85,17 (86,32) und 167,17 (173,28)

malakia d̲mizdahribh̲ — *d̲malakia habrh̲ umizdahribh̲*

84,2 (84,19f.) und 167,6f. (173,18f.); s. o. S. 229f.

karsh̲ bm'ia atath̲ uapth̲ 'l arba 'pia — *u'l anph̲ shapth̲ uarba 'pia apth̲ uarba rišauata sauitinun*

Abatur:

87,8 (89,2f.) — 167,21 (173,21)

alma d̲nitinṣib abatur — *alma d̲abatur mitinṣib*

Der Vergleich lehrt zugleich, daß die Stellen ihren besseren und klareren Platz in III besitzen[5], wenn auch V 1 nicht direkt von III abhängig ist, sondern beide Texte wohl auf das gleiche Material zurückgreifen[6]. Immerhin enthält III m. E. die ältere und vermutlich ursprünglichere Version, wie besonders aus folgendem auffälligem Tatbestand hervorgeht: In V 1 wird die Umzingelung bzw. „Einmauerung" mit den „sieben eisernen Mauern" bereits von Hibil vor der Geburt des Ur, ohne vorhergehenden Kampf also, vorgenommen, der spätere Kampf führt nur zur Fesselung und Bewachung des „Herrn der

---

[1] C *bdimith̲.*
[2] Dr *urmit.*
[3] Vgl. Lidzbarski, Joh. S. 110 Anm. 1.
[4] Vgl. Lidzbarski z. St. S. 86 Anm. 2.
[5] So wird z.B. vom Stab als Ausrüstung des Boten in V 1 nichts erzählt; aber der DMaṣb. berichtet schon von der Ausstattung mit sieben Margnê (kultischen Olivenstäben, S. 33).
[6] Dies ergibt sich schon aus der Ausgestaltung in V 1, besonders auch betreffs der vier Wächterengel.

Finsternis". Ganz anders bekanntlich in III: hier ist Fesselung und Ummauerung Folge des Kampfes mit dem Finsterniskönig (vgl. oben S. 216ff.). Letztere ist die klare und logische Darstellung: die Finsterniswelt ist ursprünglich uneingeschränkt und wird erst durch ihre „Rebellion" eingekerkert und gegen die Lichtwelt mit Mauern versehen (Herr der Finsternis als „Herr der Welt"). Daß die Ausführung dieses notwendigen Aktes in III von Mandā ḏHaijê vorgenommen wird, entspricht vollständig diesem eng mit dem „Leben" verbundenen ersten und primären Lichtboten („Gnosis des Lebens")[1]. Hibil hat, wie auch in der Uroffenbarung (s. Abschnitt III), erst sekundär diese Rolle übernommen; im DMaṣb. sind beide identifiziert (s. u.).

Eng mit GR V 1 gehört ferner GR IV, eine schlechte Kompilation[2], zusammen. In diesem Stück ist die Abhängigkeit von V 1 deutlich feststellbar, wenn auch einige Sonderzüge auftreten[3]. Es hat den Anschein, als ob in IV eine Zusammenfassung für den Priesterschüler vorliegt[4]. Auch dieser Traktat handelt von Krūn und Ur, zu denen Hibil-Zīwā hinabsteigt; letzterer ist auch hier ein Geschöpf Mandā ḏHaijês. Als höchstes Wesen wird der „Herr der Größe" (oder: „Herr der Lehre, Belehrung"?) genannt, neben dem aber auch das „Leben" und der „König des Lichtes" auftauchen, wie es in den jüngeren Texten vielfach üblich ist. Mārā ḏRab(b)ūṯā kann dabei Titel des kultisch handelnden obersten Lichtwesens sein (vgl. die im Traktat geschilderte himmlische Taufe).

hibil 'utra 'titlḫ lmizal 'l krun ṭura rba ḏbisra u'l tlata almia ḏhšuka (126,7—9)	Hibil-Uṯra wird dereinst zu Krūn, dem großen Fleischberg gehen, und zu den drei Welten der Finsternis . . . (142,19—21)

Des weiteren wird über die Entstehung des Ur, dem „Herren der Finsternis" bemerkt, er sei aus den 366 Dēws, die bei Krūn hausen, hervorgegangen; sein Vater ist aber auch hier Gaf, der auch „sonstige zahlreiche Namen" besitzt (143,1); seine Mutter ist Rūhā (147,21f.), seine Söhne sind die „Fünf, Sieben und Zwölf" (s. o. S. 140f.). Karkum (?) ist ein Produkt des Ur (und der Rūhā). Hibil der „Erstgeborene" (*bukra*) und „sanfte Uṯra" wird gegen diese Welt von dem Leben und Mandā ḏHaijê gesandt (126,19ff. / 143,7ff.).

hazin 'utra lagiṯlḫ ukabišlḫ uragilḫ uasarlḫ umasarlḫ larqa titaita ḏnhaša umahdarlḫ šuba šuria ḏparzla ualma ḏatia pta-	Dieser Uṯra packt ihn (damit ist Ur, vorausschauend, gemeint, s. u.), drückt ihn nieder, fesselt und bindet ihn, überliefert ihn der unteren Kupfererde und umgibt ihn mit

[1] Vgl. dazu unten Abschnitt C III (Uroffenbarung).
[2] Vgl. Lidzbarski z. St. und Kult § 29 S. 301.
[3] Vgl. auch Pedersen, Bidrag S. 92.
[4] Der Traktat wird einer Randglosse (p. 126) zufolge bei der Taufe des Šwaljā (Priesteranwärters) rezitiert; s. Kult S. 301f.

hil . . . uhaizak 'surḫ ḏasrḫ hibil ziwa l'ur mastar (127,2—7)

sieben eisernen Mauern. Bis Ptahil kommt ... (s. o. S. 197), solange bleibt die Fesselung, mit der Hibil-Zīwā Ur gefesselt hat, bestehen. (143,13—18)

uhaizak masgia 'l kulhun almia ḏhšuka hibil ziwa uazil 'l krun ṭura rba ḏbisra ukul ḏbiš abidbḫ u(a)krun ṭura rba ḏbisra hauqa udahalta uziuihta mahuilḫ lhibil ziwa uhibil ziwa minḫ ladahil uhu minḫ mitikbiš (127,7—12)

Dann begibt sich Hibil-Zīwā nach allen Welten der Finsternis, er geht zu Krūn, dem großen Fleischberg, und tut alles Böse an. Krūn, der große Fleischberg, läßt Hibil-Zīwā Angst, Furcht und Schrecken schauen, doch Hibil-Zīwā fürchtet sich nicht vor ihm, und er (Krūn), wird von ihm unterworfen. (143,19—23)

kulhun almia ḏnhura ualmia ḏhšuka miṣra mšauilun uahidlun lbabia usaliq 'l gaura[1] *uprudqa raza rba ḏmn dilan ldilḫ maluilḫ . . .* (127,22—24)

Allen Welten des Lichtes wie der Finsternis schuf er eine Grenze (Miṣrā); er verschloß die Tore und schob die Riegel vor[1], und der Paß und das „große Mysterium"[2], die ihm von uns mitgegeben waren . . . (143,32—144,2)

Dieser ersten „Höllenfahrt" zu Krūn folgt am Ende des Traktates, wie in GR V 1, eine zweite zu Rūhā und Ur. Auch dabei ist Hibil von dem „Leben" und Mandā ḏHaijê „gesandt" (132,8ff./147,15ff.):

haizak hibil asga azal uhaibinun laudia uabadbun bburia rurbia mindam ḏ'lauaihun snia hiziaḫ lruha ḏqudša kḏ baṭnabḫ bbura napla baṭnabḫ bmlik hšuka . . .

Alsdann machte sich Hibil-Zīwā auf, ging hin und unterwarf die Vergänglichen. Er tat den gewaltigen Unholden etwas an, das ihnen verhaßt war. Er sah Rūhā ḏQūdšā (!), wie sie mit dem hinfälligen Unhold (= Ur) schwanger war, sie war mit dem König der Finsternis schwanger . . . (vgl. DMaṣb. Z. 55)

hzaitḫ[3] *lmlik hšuka . . . (kbaštḫ) lruha lhiwat niqubta 'mḫ ḏbura napla kbaštḫ lmlik hšuka . . .*

Ich sah den König der Finsternis . . . (Ich unterwarf) Rūhā, Hewaṯ, das Weib, die Mutter des hinfälligen Unholdes. Ich unterwarf den König der Finsternis . . .

'lḫ msaitḫ lmisia rba . . . (s. o. S. 202)

Ich schuf über ihm eine große Verdichtung . . . (s. o. S. 202)

laṭṭḫ lhiwat nuqubta . . . bnik uptahil 'utra nisadruia lhazin alma

Ich verfluchte Hewaṯ, das Weib . . . Deine Söhne und Ptahil-Uṯra sollen diese Welt einrichten (s. o. S. 166)

'lau hašabtḫ ḏiušamin ḏasgit luataikun . . . (132,8—22)

Nur infolge des Planes (Gedankens) des Jōšamīn bin ich zu euch gekommen. (147, 15—28)

hazin qraba ḏhua aminṭul iušamin hua (133,10f.)

Dieser Kampf, der stattfand, fand Jōšamīns wegen statt. (148,6f.)

Im wesentlichen ist also in IV der gleiche Gedankengang wie in V 1 gewahrt[4], auch terminologisch und stilistisch finden sich deutlich

---

[1] Leid. Dr *lgauria*. Vgl. Lidzbarski z. St.; akk. *gamiru, gameru* (syn. *gišru*), zusammen mit *mêdilu* „Riegel" (nach Zimmern; vgl. jetzt W. v. Soden, Akk. Hdw. 279a, 293b); Drower-Macuch, Dict. 75a (bolt, lock).

[2] Vgl. oben S. 224; DMaṣb. Z. 30 (tr. S. 32).

[3] Dr *htaitia* (-*ḫ*).

[4] Man beachte auch, daß in beiden Stücken die Planeten mit Ptahil zusammen die Welt bauen; s. o. S. 158ff.

Gemeinsamkeiten. Ebenfalls sind hier die zwei Unterweltsreisen zu Krūn und Ur verbunden (zwischen diesen zwei Ereignissen liegt in V 1 die Schilderung einer Taufe Hibils, ebenso in IV: 127ff./143ff. ausführlicher)[1]. Die zweite Reise (zu Ur) hat jedoch in IV im Unterschied zu V 1 Motive aus der in GR III überlieferten Erzählung aufgenommen (s. o. S. 215ff.). Dazu gehört vor allem die Einmauerung nach dem Kampf, die Fesselung Urs (die „sieben eisernen Mauern")[2] und die Errichtung eines „Walles" (oder „Grenzwächters" *marzibana*)[3] in der Verdichtung; letztere wird von Hibil geschaffen, in III im gleichen, nur ausführlicheren Kontext von Ptahil-Gabriel (s. o. S.197). In IV treffen wir also eine Kompilation verschiedener Elemente aus einzelnen Traktaten oder Überlieferungen an, die zu einer wenig geglückten Einheit zusammengestellt worden sind[4]. Trotzdem ist auch in diesem Buch der Zug erhalten, daß der urzeitliche Descensus des Lichtboten zur Bekämpfung des Finsternisherrschers vor der Kosmogonie erfolgt sein sollte.

Eine noch spätere Verwendung des Höllenfahrttextes von V 1 liefert uns der Dīwān Maṣbūtā, in dem eingangs (Z. 1—89/S. 31—39) kurz auf Hibil-Zīwās[5] Abstieg zur Finsterniswelt eingegangen wird. Dieser wird vom „König aller Welten" ausgerüstet, und zwar mit der in diesen jüngeren Texten typischen Überschwenglichkeit: er erhält 360 Taufen, Siegel, Lichtgewänder, Škīnās, in denen 5000 Uṯras weilen, ein Banner (*drabša*), das „große Mysterium", jedes Lichtwesen („Könige", „Uṯras") gibt ihm weitere Mittel u. a. auch sieben Priesterstäbe (*margnia*).

qum asgia 'zil lalma ḏhšuka aminṭul ḏhda bra bukra ḏnapiq mn gaf baiia mikadušia 'l alma ḏlau dilḫ misqḫ (Z. 47f.)	Mach dich auf und gehe zur Welt der Finsternis, denn der erstgeborene Sohn, der von Gaf ausging, sucht mit der Welt, die für ihn nicht erreichbar ist, zu streiten. (S. 33)

Der Abstieg[6] führt dann bis zur Welt des Krūn (oder Akrūn), dem „großen Fleischberg", dessen „Mysterien" durchzogen werden; er selbst wird, ohne daß von einem Kampfe die Rede ist[7], versiegelt.

[1] Vgl. dazu Kult § 9 S. 93ff. und bes. den DMaṣb.; s. o. S. Text.

[2] Über das „griechisch (kunstvoll)" Schaffen des Ptahil s. o. S. 197f. Die „Kupfererde" stammt aus V 1.

[3] Siehe dazu oben S. 202 Anm. 5.

[4] Vgl. auch die anderen Schilderungen im Buch: bei der Taufe Hibils durch die Lichtwesen sind liturgische Stücke verwendet und zwei Versionen verknüpft worden (Kult S. 85 Anm. 2 u. 167f.). Das Stück berührt sich hier näher mit dem DMaṣb.!

[5] Dieser wird mit Jāwar und stellenweise mit Mandā ḏHaijê gleichgesetzt bzw. bezeichnet; s. o. S. 227 Anm. 2; S. 228 Anm. 1.

[6] Z. 48f. (S. 33) heißt es: „So gingen Mandā (!) und seine Brüder zur Finsterniswelt . . ." Vgl. auch Z. 103f.

[7] Nur eine Debatte über die 15 Himmel wird erwähnt; 7 Himmel einschließlich der Erde (*arqa*) gehören der Lichtwelt zu (Z. 51f.).

In der Welt der Qin-Anatan, der Genossin des „großen Gaf", wird ihnen (Mandā ḏHaijê = Hibil und den Seinen) in der „Quelle Sumqaq" das „Mysterium des Gimrā, des Spiegels (*naura*) und des Mrārā[1], in denen die Macht der ganzen Finsterniswelt besteht" (Z. 54), gezeigt, das sie entwenden; „sie finden die mit Ur schwangere Rūhā und alle Krieger aus der Finsternis (*qarabtania ḏmn hšuka*)", nehmen die trüben alten Wasser (*mia siauia ḏhinun qašiša*) und Ptahil, dessen Name er (Mandā ḏHaijê bzw. Hibil) enthüllte („sein Name ist Gabriel, der Gesandte"). In der Welt des Gaf klagt Hibil und bittet um einen Boten (*šganda*) aus dem Lichtreich. Er erhält daraufhin zur Stärkung einen „Kušṭā-Brief" (vgl. die Ingirṯā-Zeremonie)[2], aber es gelingt ihm und seinen Helfern nicht, sich aus der Unterwelt zu befreien. Erst als die Lichtwelt (der große gewaltige Mānā[3], die verborgene große erste Niṭuftā, Mandā ḏHaijê und sechzig „Könige") eine Seelen- oder Totenmesse (Masiqtā)[4] für Hibil veranstaltet, gelingt es diesem und seinen Begleitern aufzusteigen (Z. 75ff./S. 37f.). Recht dramatisch wird dann die Ankunft Hibils auf dem Lichtschiff in der „Äthererde" des Jōšamīn (der „Mittelwelt" zwischen Licht und Finsternis)[5] und im Pleroma beschrieben (Z. 94ff./S. 38f.). Es schließt sich die (himmlische) Taufe (Maṣbūtā) Hibils an, deren Ritual ausführlich wiedergegeben wird[6]. Der Dīwān legt das Schwergewicht auf die rituellen Handlungen[7], die als prototypisch für den „Aufstieg" der (frommen) Seele aus der Finsternis (-Welt) veranschaulicht werden sollen. Die Hadesfahrt dient nur zur Illustration dieser Aufgabe; es soll die Wirksamkeit und Notwendigkeit der „Aufstiegszeremonien" und der anschließenden Reinigungstaufe, die nach dem Aufstieg aus der unreinen Finsterniswelt nötig ist, demonstriert werden. Neben den alten uns bekannten Elementen tauchen eine Reihe neuer Züge auf, die aber deutlich den Stempel der späten, schwachen literarischen Produktion tragen (man vergleiche die umfangreiche Ausrüstung des Boten, das Fehlen des Kampfmotivs, wofür nur fortlaufende Dialoge geboten werden, und die ganze mangelnde Klarheit). Bemerkenswert ist die

---

[1] Drower übersetzt: „the mystery of the Jewel, Mirror and Bitterness." Vgl. oben S. 225 Anm. 2.

[2] Vgl. Kult § 25,2 S. 263f.

[3] „Mana R[ab]ba Kabira, dessen Name Adam S'haq R[ab]ba ist" (Z. 70f.).

[4] Darauf wird in GR V 1 nur kurz Bezug genommen: 153,2 Lidzbarski („Deine Gestalt wird dort bleiben bis wir dir die Totenmesse lesen"). 166,30 Lidzbarski („Dein Vater las täglich ein Masiqtā für dich"); die begleitenden Uṯras sind mit Hymnen, Gebetsordnungen (*sidrê*), Gebeten und Masiqtās ausgestattet (154,9f. 155,21f.). Auch dies bereits jüngere Gedankenzüge, die weiter ausgestaltet werden, bes. in den liturgischen Kommentaren.

[5] Vgl. oben S. 112 Anm. 2.

[6] Vgl. dazu Kult S. 77ff.; GR V 1 (152ff./163f.) und IV (127ff./145ff.).

[7] Nach Lady Drower besteht gerade darin die Naṣirūṯā, die in den Kommentaren niedergelegt ist (Adam S. 56—59).

Gleichsetzung von Mandā ḏHaijê mit Hibil, die mitunter und ausdrücklich durchgeführt ist[1].

In all den bisher besprochenen Texten ist der Lichtbote (ursprünglich Mandā ḏHaijê, dann Hibil-Jāwar)[2] der erste Besieger der Finsternis und ist grundsätzlich von dem Demiurgen unterschieden. Der Descensus entspringt überhaupt erst dem Abfall der „Zweiten"; er versucht dem Werk der weltschöpferischen Engel zuvorzukommen und das Schlimmste zu verhüten, d. h. den Verfall der hybriden, ungehorsamen Uṯras an die Finsternis, die die Lichtwelt zu bekämpfen sucht.

Die Fesselung des Ur und seine Einkerkerung bilden die Voraussetzung für die ordnungsgemäße Kosmogonie. Diese erfolgt — so muß man sich vorstellen — durch eine „Verdichtung" im „trüben (finsteren, schwarzen) Wasser" über dem eingeschlossenen und somit (zunächst) unschädlich gemachten Finsternisherrscher. In dieser Form ist es also die Lichtwelt selbst, die den verhängnisvollen Schritt zur Tibilerrichtung auf diese Weise zu korrigieren versucht. Dabei bleibt es jedoch nicht: alle Varianten dieses Mythus enthalten den Passus, daß Ur nur bis Ptahil bzw. Abaṯur kommt, in Fesseln bleibt, d.h. er wird nach der Kosmogonie wieder seine Herrschaft ausüben[3]. So erfordert es auch die mandäische Weltauffassung: die Tibil gehört zur Finsternis, also in den Machtbereich des „Bösen", der „der Herr dieser Welt" ist. Wie diese Befreiung des Ur vorgestellt wurde, wird nicht berichtet; vermutlich befreit er sich selber oder wird von den Seinen erlöst[4].

Diesen Versionen und Überlieferungen, die den Unterschied zwischen Lichtbote und Demiurg festhalten, stehen eine Reihe Stellen gegenüber, die Bote und Demiurg in einer Gestalt verbunden auftreten lassen, wobei diese Gestalt als positiv aufgefaßt wird. Es handelt sich um die Texte GR I, 80—81 par., J 13 und 66. Es ist besonders der Ausdruck „die Finsternis niedertreten", der in diesen Stücken zu beachten ist und der die Einleitung bzw. Voraussetzung zur Weltschöpfung ist. GR 12,7ff. (14,30ff; s.o.S. 177):

asgia ʿzil lalma ḏhšuka ḏkulḫ bišuta mlia kulḫ mlia bišuta umlia nura akla . . .	Auf, geh zur Welt der Finsternis, die ganz voller Bosheit ist, voller Bosheit ist sie und voll fressenden Feuers . . .
ʿzil kbiš hšuka uraza ḏminḫ gbil msia arqa . . .	Geh, tritt die Finsternis nieder und die Mysterien, die aus ihr gebildet wurden. Dichte die Erde . . .

[1] Vgl. bes. Z. 103f.: „Hibil-Zīwā ist mein Name (*šumai*) und meine Benennung (*kinianai*) ist Mandā ḏHaijê". Vgl. unten S. 338 Anm. 2.

[2] Vgl. dazu unsere Bemerkungen unten S. 329ff.

[3] Vgl. jedoch GR 393,20ff. (419,17ff.), wo Leviathan, der mit Ur gleichgesetzt wird, in der Endzeit seine Fesseln los wird und die Welt verschlingt; s. dazu unten S. 241ff.

[4] Oder sollte ihn Ptahil durch seine Tätigkeit unbeabsichtigt befreien? Davon verlautet nichts.

'zil kbiš hšuka udaiaria[1] *ḏminḫ*	Geh, tritt die Finsternis nieder und die Be-
'tigbil ngud rqiha . . .	wohner, die aus ihr gebildet wurden. Spanne das Firmament aus . . .

J 13 (51,10/56,14f.; s. o. S. 207f.):

'štadar ašganda lmikbaš lhaila	Der Bote wurde gesandt, um die Kraft der
ḏmardia . . .	Rebellen niederzutreten . . .

Ausführlicher ist dann ib. c. 66 vom „ersten Sohn in der Tiefe" die Rede[2]. Hauptpersonen sind der „Große", d. i. der „König des Lichtes" (auch das „Große Leben" wird erwähnt) im „Hause der Vollendung" und der „Erste" (Sohn), der von seinem „Vater" zur Finsternis gesandt wird. Das Schwergewicht der mythischen Erzählung liegt auf der Schilderung der Finsterniswelt und des Kampfes mit ihr; die Kosmogonie wird nur in dürren Worten angedeutet. Das Stück enthält Elemente, die sich mit der mandäischen Kosmogonie, wie sie uns Theodor bar Kōn(a)i überliefert, berühren[3] sowie speziell mit Partien aus den (manichäischen) Thomaspsalmen[4]. Ich gebe eine zusammenfassende Übersicht (241ff./221ff.):

Einleitung: (241,13—242,9 / 221,28—222,11):

Das Leben im „Hause der Vollendung", im „Garten des Äthers", im „Garten Adams" (Paradies)[5], offenbart die „Mysterien (*razia*), die sich zwischen Vater und Sohn ereigneten"!

adla nihuia hazin daura	Als diese Wohnung noch nicht da war,
adla nihuia hazin[6] *hua*	als dieses (?)[6] noch nicht war,
adla nihuia šamiš usira	als Sonne und Mond noch nicht da waren
unasgun balma	und in der Welt einhergingen,
ziwa bkanḫ iaqid . . .	(da) glühte schon Glanz in seinem (des Vaters) Kannā (Behälter) . . .

Auftrag (242,9—243,5/222,12—223,2):

aba ḏkulḫ ziwa . . .	Der Vater, der lauter Glanz . . .
mara ḏrabuta triṣ uqaiim bit tušlima	der Herr der Größe, steht aufrecht im Hause der Vollendung.
malil ḏnimarlḫ rba 'l qadmaia brḫ	Der Große (R[ab]bā) sprach zum Ersten, seinem Sohne:
br ata ašganda huilia . . . sabla huilia ukbušlia arpia[7] *mardia*	„(Mein) Sohn, komm, sei mir ein Bote (Ašgandā) . . . sei mir ein Träger und tritt mir die rebellischen Erden[7] nieder.

---

[1] Dr *uadiaura* („Helfer"?).
[2] Vgl. über diesen Text bereits Reitzenstein, Die Göttin Psyche, S. 15ff.
[3] Vgl. Lidzbarski z. St.
[4] Vgl. bes. Ps. II, 13—24 (Adam S. 4f.), IV (ib. S. 8f.), XI (ib. S. 16f.); dazu Säve-Söderbergh, Studies.
[5] Vgl. Lit. (Oxf. R.) 248,10 = CP 173 ult. (t. 216,11f.).
[6] Der Text ist hier lückenhaft bzw. ist *hua* unverständlich.
[7] Man erwartet *almia*. Es sind die Finsterniswelten (-erden); vgl. GR V 1 und MII, S. 255 (unten S. 241 Anm. 7).

asgia lalma ḏhšuka	Geh in die Welt der Finsternis,
bhšuka ḏ'ṣba[1] *ḏnhura litbḫ*	in die Finsternis, in der es keinen Lichtstrahl gibt,
latra ḏariauata . . .	an den Ort der Löwen
ḏnimria . . .	der Leoparden . . .
ḏtininia . . .	der Drachen . . .
ḏšidia . . .	der Dämonen (Šêds),
ḏliliata ustirata . . .	der Lilithe und Astarten . . .
ḏanzabia mia	der Wasserbäche[2]
utarbaṣia ḏqira aklia	der fressenden Pechhöfe".

Bedenken des Boten (243,5 12/223,2—9).

Antwort und Trost des Großen (243,12—244,4/223,10—20), Wiederholung des Auftrages (244,3):

qum bšuma ḏhiia ukanpinun lqarnia ḏziwa u'tlabaš bqiras almia uasgia lalma ḏhsuka bihšuka ḏ'ṣba ḏnhura	„Steh auf im Namen des Lebens (!), lege die Stirnlocken des Glanzes zusammen, kleide dich in das Leid der Welten[3] und geh in die Welt der Finsternis, in die Finsternis, in der kein Lichtstrahl ist."

Abstieg und Kampf (244,6—245,4/224,1—16):

„Es umzingelten ihn die Löwen . . .". Bitte um Unterstützung. Nṣab (als Herr der Größe?) sendet dem Boten daraufhin einen Stab (*gawaza*)[4], mit dem er die Bewohner der Finsternis erschlagen soll, ferner:

iabišbḫ[5] *anzabia ḏmia utarbaṣia ḏqira aklia*	„Trockne[5] mit ihm die Wasserbäche aus und die fressenden Pechhöfe."

Kosmogonie (245,4ff./224,16ff.):

qala qrit lbit hiia haila uziwa šadarlia sadartinun l'bidata ḏab paqdan 'laiaihun kbašṯḫ lhšuka utraṣṯḫ lnhur mn riš briš	Ich rief laut nach dem Hause des Lebens, da sandte es mir Kraft und Glanz. Darauf führte ich der Reihe nach die Werke aus, die mein Vater mir aufgetragen: Die Finsternis trat ich nieder und richtete das Licht in hohem Maße auf.

Aufstieg (245,7f./224,19f.):

„Ohne Fehler stieg ich empor und nicht war an mir Mangel und Fehl."

Es wird nicht gesagt, wer der Bote (*ašganda*) ist, doch ist vielleicht anzunehmen, daß hier Hibil (-Gabriel) gemeint ist, der auch GR V 1 (165,25 Lidzb.) als „erstgeborener Sohn" (*bra bukra* 155,11)[6] auftritt; nicht ausgeschlossen ist, daß dahinter Mandā ḏHaijê steckt, der ja oft mit Hibil wechselt. Wichtig ist eben nur, daß Lichtbote und

[1] So mit Lidzbarski st. *daibiana*. Vgl. 244,4 und GR III: 75,7.
[2] Vgl. Lidzbarski z. St.; Brandt, JfPTh. 18, 1892, S. 427; Drower-Macuch, Dict. 26b (s.v. *anzaba*): „water torrents".
[3] Vgl. GL 41,7 (457,30f.).
[4] Vgl. Kult S. 35ff. [5] So mit Lidzbarski st. *iabšibia*.
[6] Zusammen mit dem Leben als „Vater" (ib.). Hier, wie an anderen Stellen des Textes, liegt rituell-liturgische Terminologie vor.

Demiurg, Höllenfahrt und Kosmogonie zusammenfallen, im Unterschied zu den anderen Versionen. Welche Konzeption als die ältere zu gelten hat, ist m. E. einfach zu beantworten: die zuerst dargestellte Form, in der Lichtbote und Demiurg streng getrennt erscheinen. Dies wird bewiesen einmal durch das Zeugnis der alten GL-Hymnen, in denen nur diese Auffassung vom bösen Demiurgen vorausgesetzt wird (s. o. S. 159ff.), zum anderen dadurch, daß die zweite Darstellung mit der von uns als „monistisch" bezeichneten Kosmogonie zusammenfällt.

Fernerhin erhebt sich die Frage, welcher Lichtgesandte wohl als ursprünglich mit der urzeitlichen Höllenfahrt zusammenhängt. M. E. kann hier nur die Antwort lauten: Mandā ḏHaijê. Er ist, wie sein Name lehrt, eng mit dem Leben verbunden, und in GR III, wo die besterhaltene Darstellung dieses Urzeitgeschehens überliefert ist, ist er der Ausführer des präirdischen Abstiegs zur Finsternis. In GR V 1 tritt er gleichfalls auf, aber eigenartigerweise nur als Absender und „Vater" des Hibil, der als sein „Abbild" (in DMaṣb. ist er mit ihm identisch, s. o. S. 235f.), aber auch als sein Bruder gilt (horizontales Bruderschaftsverhältnis und vertikales Sohnschaftsverhältnis in der gnostischen Syngeneia-Lehre)[1]. Hibil ist hier auch „erstgeborener Sohn" des Lebens, was darauf schließen läßt, daß er eigentlich die Stelle des Mandā ḏHaijê eingenommen hat (vgl. DMaṣb.)[2]. Wir werden

[1] Vgl. dazu E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, 1938, S. 57. 90ff.; Kult S. 23 mit Anm. 5. Allerdings haben „Vater" und „Sohn" auch die Bedeutung „Lehrer, Priester" und „Schüler, Novize" in der Priesterterminologie (ib. S. 300ff. nach Drower).

[2] Es sei an dieser Stelle auch auf J 68 (251f./227f.) hingewiesen, wo das Bruchstück einer Unterweltsreise des Mandā ḏHaijê, die ihn zur Welt des Gaf führt, steht. Weiterhin tritt Kānaṯ-Niṭuftā („beständiger Tropfen") auf, die auch noch andere Namen erhält, so u. a. „Perle" und Sīmaṯ-Haijê („Schatz des Lebens"); DMaṣb. Z. 71f. ist Kānaṯ Beiname der „Großen, verborgenen, ersten Niṭuftā" (s. o. S. 40ff.). Sie befindet sich nach unserem Text in der Finsternis, innerhalb der „sieben Mauern" (251,12), die die Erde Siniāwis umgeben (vgl. GR III 71,16. 89,15. 103,16f.). Das gleiche wird von Rūhā in GR V 1: 164,26f. erzählt! 62 Jahre sitzt sie an der „äußeren Mauer", um den „Duft des Lebens" zu riechen; dann kommt der Bote (Mandā ḏHaijê?) und erlöst sie; so geht sie zu ihrem Vater, dem Leben.

Eine parallele Version findet sich im CP St. 376 (279—281/418ff.). Danach ist es Jāwar, der Sīmaṯ-Haijê („Lebensschatz"), die auch Dmūṯ-Iqārā, Niṣubtā-Qadmaitā („erste Pflanzung") und Niṭuftā (t. 421,8f.) genannt wird, aus der Finsternis befreit (nach Lady Drower sich als Braut holt?). Auch von Hibil wird ja eine Verbindung mit Zahrêl, einer Unterweltstochter, erzählt (s. o. S. 203). Dieses Motiv ist also auf die einzelnen Boten übertragen worden. Wer steckt nun hinter diesem weiblichen Wesen, das in der Unterwelt sitzt? Die Namen deuten darauf hin, daß es ursprünglich eine symbolische Umschreibung für die Seele bzw. die „Kollektivseele" (vgl. „Lebensschatz", „Perle", „Tropfen") gewesen ist, die gerettet und ins Lichtreich heimgeholt wird (mit Hieros-Gamos-Motiv verbunden; vgl. Kult S. 318 mit Anm. 1). Daß eine Verquickung mit der Rūhā eingetreten ist (spürbar schon GR V 1?), hängt mit der jüngeren Auffassung von ihrer Erlösung zusammen. Tatsächlich trägt im DAb. ed.

auf dieses Verhältnis zwischen Hibil und Mandā ḏHaijê noch bei der Behandlung der „Uroffenbarung" zurückkommen, doch sei schon jetzt bemerkt, daß auch dieses Ereignis zunächst nur mit Mandā ḏHaijê verbunden gewesen ist (s. Abschnitt C III). Es ergibt sich folgendes Bild:

(Großer Mānā)	Leben	Mandā ḏHaijê		(III)
(Großer Mānā)	Leben	Mandā ḏHaijê	Hibil	(V 1. IV)

Eine dritte, schwierigere Frage ist die nach dem Alter dieses Urzeit-Descensus im Zusammenhang der bisher ermittelten Schichten. Das hängt eng zusammen mit der Stellung des Ur und der damit verknüpften Vorstellungen. Wir haben schon oben S. 93f. davon gesprochen. Die Ausgestaltung einer besonderen Unterwelt, wie sie uns in GR V 1 und IV entgegentritt, gehört auf alle Fälle nicht zum ältesten Gut der mandäischen Lehren[1]. Was nun speziell die Figur des Ur (*ʿur*) betrifft, so hat sich Schou Pedersen für eine späte Entstehung ausgesprochen auf Grund seines Nichtvorkommens im GL (ebenso hinsichtlich der mit ihm verbundenen Rūhā?)[2]. Im GL begegnet nur einmal der „König der Finsternis" (*mlik hšuka*) III 1 (75,23/507,25), und zwar im Rahmen eines Höllenfahrtsmotivs, das hier auf die absteigende Seele übertragen ist; die Stelle hat folgenden Wortlaut (75,20—24/507,18—26):

ia nišimta qum asgai[3]	O Seele steh auf, geh hin,
ʿiul lgu pagra	tritt in den Körper ein
uʿstar bgauḫ ḏhikla	und laß dich im Palaste gefangen halten.
nistarbik aria mrida	Der grimme Löwe wird durch dich gefangen genommen werden,
aria mrida marda	der grimme, grimmige Löwe.
nistarbik tanina	Der Drache wird durch dich gefangen genommen werden,
unigṭil[4] *biša*[5] *batrḫ*	und der Böse wird an seinem Orte getötet werden.
nitirgilbik[6] *mlik hšuka*	Durch dich wird der König der Finsternis gefesselt werden,
ḏʿniš bhailḫ lamṣia	dessen Macht niemand gewachsen ist.

Euting, Taf. 18, Nr. 7, die Rūhā die Beinamen: Sīmaṯ, Kānaṯ, Niṭuftā (auch Qin!), aber auch die daneben abgebildete Libat hat die Beinamen Sīmaṯ und Kānaṯ! Es liegen hier wohl einfache Frauennamen vor. Vgl. ferner Siouffi S. 40. Oxf. R I 14 (Lit. 184) ist dagegen vom Ende (Tod) der Rūhā und ihrer „Sieben" am „großen Endtag" die Rede; vgl. auch ib. 204,10. 227,5f. 259,4; J 187,5f. (alle Dämonen sterben eines zweiten Todes, so wie der ungehorsame Geist (*ruha*) in Lit. 153,10f.!). Die jüngeren Texte sind an solchen Themen sehr interessiert, wobei sie vielfach eine fabelhafte Phantasie an den Tag legen und alte Gedanken verwenden, aber unverstandenerweise verwirren.

[1] Pedersen, Bidrag S. 90ff.
[2] Ib. S. 91ff.
[3] BDr *asgia*.
[4] CD *uniglil* „enthüllt, aufgedeckt werden".
[5] BDr *bišia* „die Bösen".
[6] Dr *nitragalbik*.

Also eine genaue Parallele zu unseren bisherigen Texten, wie die Terminologie lehrt: „aufstehen", „hingehen" (Auftrag!), „gefangennehmen", „den Bösen töten", „fesseln". Die Ausdrücke „Drache" (*tanina*) und „Löwe" (*aria*) bezeichnen den Körper bzw. die Welt (vgl. GL I 2: 14,8ff./433,34ff.), die als „Finsternis" gesehen ist[1]. Es scheint nun, daß damit der Gedanke der Unterwelt verknüpft ist; denn der „Böse" und „König der Finsternis" ist kaum der Demiurg, sondern der Herr der Unterwelt („Herr dieser Welt"). Wir haben hier also einen Beleg für das Alter dieser Gattung der Höllenfahrtsmythen. Das Stück zeigt auch sonst enge Berührungen mit GR III (Kosmogonie, Anthropogonie) und gehört wohl nicht zu den ältesten GL-Hymnen. Die Auswechselbarkeit von Seele und Erlöser ist dem Mandäischen, wie der Gnosis überhaupt, eigen, doch ist in diesem Falle sicher die Übertragung auf die Seele sekundär und ursprünglich auf den Lichtboten bezogen gewesen (Mandā ḏHaijê oder „der Gute" spielen im Text eine Rolle). Es kann sich natürlich (bei der Strophe vom Finsterniskönig) auch um einen Einschub von späterer Hand in den Kontext handeln. Vgl. auch unten S. 260f.

Im GR findet sich Ur nun, außer in den von uns besprochenen Büchern III, IV und V 1, nur noch in V 5 (203,14ff.), XV 4 (315,23 = J 191,4) und XVII 2 (406,2), wobei er immer als „Herr der Finsternis" (*mara ḏhšuka*) bezeichnet wird. GR 313,16 / 315,23 = J 196,14 / 191,4 ist er die „große Schlange" (*hiwia rba*), in die die Planeten (!) und ihre Anbeter fallen (parallel zur „unteren Scheol"!). Alle diese Stücke machen keinen zuverlässig alten Eindruck[2].

Im Qolastā fehlt Ur's Name völlig (auch im CP), ebenso der Titel „König der Finsternis" oder „Herr der Finsternis" („Herr des Hauses" bezeichnet den Demiurgen!). Dagegen ist in J mehrere Male von ihm die Rede:

J 1 (6,12/12,6):

l'ur man 'srḫ b'sura . . .	Wer hat Ur in Fesseln gelegt . . .?

Ib. (8,1f./14,7f.):

'ur bminilat hiia[3] *'star b'sura ḏsaka litlḫ*	Ur wurde durch das Wort des Lebens[3] mit einer Fesselung ohne Ende (= einer ewigen Fessel) gefesselt.

[1] Zu diesem Bild des Löwen vgl. jetzt auch Thomasevgl. Log. 7. Mit Widengren lassen sich hinter dieser Terminologie iranische (parthische) Motive des Drachenkampfmythos vermuten. Vgl. unten S. 243.

[2] Christus (*mšiha*) und andere nur in jüngeren Texten auftretende Wesenheiten finden sich in den genannten Traktaten; das gilt auch teilweise in stilistischer und kompositioneller Hinsicht.

[3] Wer ist damit gemeint? Mandā ḏHaijê oder Hibil? Vgl. oben S. 215f. (GR 82/83).

J 49 (181, 1f./178, 12):

Die Vollkommenen werden aus dem „Maul des Hengstes"[1], „dessen Name Ur, Herr der Finsternis ist", erlöst werden.

J 73 (263, 12f./236, 4):

Hibil (als „rebellischer Uṯra" und Gatte der Zahrêl)[2] befindet sich in der Finsterniswelt und will den Ur gegen seine Eltern (aus Rache?) loslassen, d. h. ihn von seinen Fesseln befreien (?).

J 74 (268, 13—269, 15/238, 29—239, 12):

kḏ baṭla tibil masgia uata hibil ziwa u'utria zrizia umzarzia minḫ masgia luat 'ur mara ḏhšuka uamarlḫ 'ur apta pumak ḏ'l dilia 'mlia mnata bdurdia ... uhaizak mdalia hibil ziwa 'dḫ lpumḫ ḏ'ur krak umlagiṭlin 'l nišmata ḏrušuma ḏhiia nsib ušuma ḏhiia ušuma ḏmanda ḏhiia adkar[4] *... uhaizak nasiblun mn pumḫ ḏ'ur uramilun biama rba ḏsup alma ḏhaṭaiun šalmia*

Wenn die Tibil aufhört, geht Hibil-Zīwā, begleitet von rüstigen und gewappneten Uṯras zu Ur, dem Herrn der Finsternis und spricht zu ihm: „Ur! Öffne dein Maul, denn ich nehme Anteil an den Trübungen ..." Darauf erhebt Hibil-Zīwā seine Hand, verdreht das Maul des Ur und packt die Seelen, die das Zeichen des Lebens angenommen (d. h. getauft worden sind)[3] und den Namen des Mandā ḏHaijê genannt haben ... er nimmt sie dann aus dem Maul des Ur und wirft sie in das große Sūf-Meer, bis ihre Sünden beseitigt sind.

Es folgt die Aufnahme dieser sündigen, rehabilitierten Seelen in das Lichtreich.

Wir haben hier zwei Zeugnisse (c. 49. 74) für die eschatologische Höllenfahrt des Hibil-Zīwā, mit dem Ziel, die sündigen (= in die Gefangenschaft der Rūhā geratenen) Nasōräer, bzw. Mandäer, aus der Hölle zu befreien (Hölle = Rachen des Ur)[5]. Während im GL die Planeten diese fegefeuerartige Funktion ausüben[6], ist in diesem Text der Höllenfürst Ur an ihre Stelle getreten[7]; er nimmt die Stelle der

---

[1] Vgl. dazu oben S. 147 mit Anm. 1 u. unten S. 244; Drower-Macuch, Dict. 347a übersetzen den Passus mit „the mouth of that strong one who is Ur".

[2] Vgl. oben S. 203f. 238 Anm. 2.

[3] Vgl. dazu Kult § 13 S. 155ff.

[4] Vgl. Lidzbarski z. St. *madkar* stammt aus der Taufformel! Vgl. Kult S. 192f.

[5] Vgl. dazu den „Leib (oder: das Innere) des Leviathan" (*giwṯḫ ḏliwiatin*) in GR 298, 5; J 99, 17. 201, 7f.; auch GR 315, 20ff. und 419, 17ff. sowie J 180, 10f. 14; GR 225, 24/227, 7 (*pumḫ ḏ'ušana* „Maul des Hengstes"; Drower-Macuch a. a. O.: „the maw of the strong one"). In GR XV 13 (337/350) ist wahrscheinlich auf eine Reise des Hibil „an die Seite des Hengstes", d. h. zur Unterwelt, angespielt; s. dazu oben S. 147 Anm. 1!

[6] Vgl. auch GR V 3.

[7] Wenn man sich die Zeichnung aus MII S. 255 vergegenwärtigt, so ist dieser Zusammenfall erklärlich: die Maṭṭarātā liegen hiernach im Leibe des Ur, der in nord-südlicher Richtung zwischen den sieben Himmeln und dem Wasser (unter dem sich die sieben Erden erstrecken: es ist die Welt des Krūn!) liegt. Auch die eschatologischen Schilderungen (s. o. Text) erläutern diese Zeichnung, die auf einen mandäischen Silberschmied namens Hirmiz bar Anhar

Planetensphäre ein, die ja auch als seine Schöpfung betrachtet wird (s. o. S. 140ff.). Letzteres läßt uns nun darauf schließen, daß Ur hier ebenfalls, wie als „Vater der Sieben und Zwölf", erst sekundär konzipiert worden ist. Während Ptahil-Jōrabbā (alias Adōnai-Jahwe) und Rūhā ursprünglich ein Paar bildeten und die Weltschöpfung betrieben, ist es dann — wann läßt sich nicht genau sagen[1]) — zur Vorstellung eines selbständigen Unterweltsherrschers gekommen, offenbar unter Nachbildung zum Lichtreich. An Stelle des Demiurgen als „Herr der (dieser) Welt" trat der Finsterniskönig als „Herr dieser Welt" (vgl. die iranischen Zeugnisse für diese Konzeption in Anm. 4)[2]. Dabei wurde m. E. an eine häretisch-jüdische Spekulation über *wr* „Licht" in Gen. 1,3—5 angeknüpft, wie es bereits Lidzbarski (Joh. S. XXIX) und vor ihm J. Halévy vermutet hatten[3]. Offenbar hat dabei entweder der zoroastrische Ahriman (avest. *angra mainyu* bzw. *ahra manyu*. „Verderben bringender, böser Geist") Pate gestanden[4] oder noch eher der iranische Aži (*azay* „Drache", „Ungeheuer") Dahāka (npers.

---

zurückgeht, der aus einem mandäischen Priestergeschlecht stammt. Siehe Drower, ib. S. 249. Vgl. auch GL 76,23f./508,38f.

[1] Vermutlich unter speziell iranischem Einfluß (s. weiter im Text).

[2] Daß auch der Sāṭān (in der Qumransekte Belial, vg. mand. *blīla*, *blīlê*, oben S. 103 Anm. 3) Herr dieser Welt ist, ist auch jüdischem Denken nicht fremd (s. die Belege bei Michl, RAC V Sp. 82 u. 89; Weber, Jüd. Theologie S. 272). Der Teufel als „Fürst dieser Welt" wird in der valentinianischen Gnosis gelehrt (Hipp. Ref. VI, 33. 34). Vgl. auch Joh. 12,31 par.

[3] Vgl. Brandt, MS S. 131 Anm. Die hier angeführte entsprechende Abhandlung von Joseph Halévy, Recherches bibliques, 1891, S. 582, muß ein Irrtum sein; in den Recherches bibliques Vol. 1—5, Paris 1895—1904, habe ich diesbezüglich nichts gefunden. Es handelt sich sicherlich um die Revue des Études Juives 22, 1891, S. 305, wo Halévy folgendes schreibt: „Le changement du sens de lumière en ténèbres n'est pas purement arbitraire, car l'araméen possède un mort *'wrt'* ayant le sens de ‚soir' (in einer Anm. dazu Verweis auf Talmud babli, Berakhot, f. 3b—4a). D'après la Genèse, Jahwé ou Adonai fit apparaître la lumière sur la surface de l'abîme chaotique; le Mandaisme, ayant transformé la divinité biblique en démon malfaisant, fit également de *'wr* un mauvais principe cosmique, mais cette transformation hostile ne change rien à la certitude de l'emprunt fait par le Mandaisme à la Genèse." Keßler, RE³ XII, 166 und Nöldeke, Gramm. XXIX leiten das Wort von hebr. *'ûr* „Feuer" ab, ebenso jetzt auch Drower-Macuch, Dict. 345b. Vermutlich ist eine Kontamination von *'ôr* (Licht) und *'ūr* (Feuer) eingetreten. „Licht" findet sich im Mand. auch als *'ura* (cf. akk. *urru*), s. jetzt Drower-Macuch 346a (in der Bleitafel von Abusaḏr, Flor. Vog.). Die Pešittā hat in Gen. 1,3—5 *nûhrā* (mand. *nhura*). Der Hinweis Boussets (Hauptprobleme S. 30) auf bab. Ur (vgl. hebr. *'ûr*) ist abwegig, da es einen babylon. Gott dieses Namens m. W. nicht gegeben hat.

[4] Zaehner, op. cit. S. 261 Note A hat auf die Ähnlichkeit zwischen der Höllenfahrt des Yam (Yima, Jamšid) zur Welt des Ahriman (im Fravartin-Monat), um den „Vertrag" (*patmān*) zwischen Ahriman und Ōhrmazd zurückzuholen, und der Höllenfahrt Hibils zu Krūn, wo er ja ebenfalls einen „Paß" (*frudkā*) erhält, hingewiesen (ib. S. 249ff.). Ferner sei bemerkt, daß nach zervanitischem Glauben der böse Ahriman Herr dieser Welt (der Schöpfung) ist (s. ib. S. 70ff.; dazu Prol. S. 169f. Anm. 6), wie es auch von Ur heißt (im Unterschied zu Ptahil!). Vgl. auch Widengren, Kulturbegegnung S. 60 (Ur und Rūhā = Azdahāk und Ōtak!).

ẓaḥḥāk), der in der Urzeit nach iranischem Glauben vom Helden Thraētaona (mpers. Frētōn, npers. Ferīdūn) überwunden und gefesselt worden ist, aber in der Endzeit loskommt, die Schöpfung verwüstet, dann jedoch von Kĕrĕsāspa (Kursāspa, mpers. Karšasp) getötet wird[1]. Die Attribute, die er erhält, ähneln denen, die auch Ur bei den Mandäern bekommt (vgl. oben S. 85):

Thraētaona ... yō ǰanaṯ ažīm dahāk^e^m thrizfan^e^m thrikam^e^r^e^d^e^m xšvaš.ašīm hazangrā.yaoxštīm +aš.aoǰangh^e^m daēvīm +drujīm ag^e^m +gaēthāvayō drvant^e^m, yąm +aš.aoǰast^e^mąm +drujīm frača k^e^r^e^ntaṯ angrō mainyuš aoi yąm astvaitīm gaēthąm mahrkāi ašahe gaēthanąm (Yasna 9, 8; vgl. auch Yašt 5, 35 und 14, 40)[2].

Thraitauna ... der den Drachen Dahāka besiegte, den dreimäuligen, dreiköpfigen, sechsäugigen, tausendlistigen, den überstarken teuflischen Unhold (Drug), den schlimmen Betrüger der Welt. Diesen allerstärksten Unhold (Drug) hat der Böse Geist (Angra Mainyu) gegen die körperliche Welt zum Verderben der Wahrheit (Aša) erschaffen[2].

In dem 18. Buch des GR, das noch eine Reihe andere iranische Elemente (z.B. Gaimuraṯ = Gayōmart) enthält[3] und aus dem 6. Jh. stammt, findet sich die zoroastrische Lehre vom endzeitlichen Drachen in folgender Form wieder (393, 20ff./419, 17ff.):

uhaizak mištria liuiatin rba qašiša mn ʿusurḫ ...

Alsdann wird der große alte Leviaṯan von seinen Fesseln befreit (!) ...

Er verschlingt mit seinem Riesenmaul die „Erde Tibil" samt den Planeten und Tierkreiswesen sowie allen Dämonen und „den im Gerichtshofe (*bit dina*) schuldig befundenen Seelen", „worauf alle in seinem Leibe sterben und sein Gestank von der Tibil (!) in die Höhe steigt". Dazu vergleiche man GR 300, 23 (298, 5). J 98, 11 (99, 17). 210, 4f. (201, 7f.): der Sünder „wird seinen Platz im Leibe des (Drachen) Leviaṯan finden" (*bgiuṯḫ ḏliuiatin* [*tanina*] *ništkin* ...). Daß der Leviaṯan mit Ur identisch ist, lehrt die ähnliche Schilderung aus GR XV 5 (313, 13ff./315, 20—25), vgl. auch J 53 (196/190f.):

šibiahia unišmatun usagadun

Die Planeten und ihre Seelen und ihre Verehrer

... ukulhin qiriatun

... und alle ihre Schöpfungen,

uaf nišmata ḏbnia šurbta rba ḏhiia ḏautubun lʿšiul titaita šapulḫ

aber auch die Söhne des großen Stammes des Lebens, die an sie glaubten, werden in die untere Scheōl hinabsinken.

[1] Bereits im Awesta: Yasna 9, 7ff.; Yašt 5, 33f. 14, 40. 19, 92. 15, 19f. 17, 33f.; Vidēvdāt 1, 17. Vgl. E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, 1928, S. 208 u. 212 und Widengren a.a.O.

[2] Nach H. Lommel, Die Yäšt's des Awesta, 1927, S. 188, auch S. 35, 139f. Text nach H. Reichelt, Avesta Reader, 1911, S. 1 (in vereinfachter, druckbedingter Umschrift!).

[3] Vgl. dazu jetzt auch Widengren a.a.O. S. 49f.; („zwar aus arabischer Zeit ... aber bedeutend älteres, ja sogar parthisches Material enthält.")

šapla bhiuia rba ḏhu 'ur mara ḏhšuka šumḫ	Sie werden in die große Schlange fallen, deren Name Ur, Herr der Finsternis ist.

Aus J 74 kennen wir die Errettung der (sündigen) Seelen aus dem Rachen des Ur in der Endzeit (s. o. S. 241); ebenso spricht ib. c. 49 der Text von der Erlösung der „vollkommenen Männer und vollkommenen Frauen ... aus dem Maul dieses Hengstes (oder mit Drower-Macuch: dieses Starken, *'ušana*) ..., dessen Name Ur, Herr der Finsternis ist" (180, 13—181, 1/178, 11f.). Ferner ist auch GR IX 1 (225, 24/227, 6f.) zu vergleichen. Die Entfesselung des Ur-Leviaṯan in GR XVIII in der Endzeit entspricht seiner Fesselung in der Urzeit (s. J 8!), wie im iranisch-zoroastrischen Mythos. Offensichtlich stammt daher diese ganze Konzeption der Fesselung des Finsternisherrschers aus diesem Bereich; Hibil und Mandā ḏHaijê stehen an Stelle der iranischen Drachentöter. Eine Reihe von Motiven wird außerdem altem mesopotamischen Gut entstammen (vgl. den Marduk-Tiāmat-Mythos u. a.)[1].

Wie dem auch im einzelnen sei, vieles wird hier wohl auch weiterhin dunkel bleiben, jedenfalls scheint mir Ur nicht zur ältesten Schicht mandäischer Literatur zu gehören, wenn er auch ein höheres Alter beanspruchen kann. Da mit ihm die „Urzeit-Höllenfahrt" des Lichtboten verbunden ist, wird auch diese selbst erst nach der Ausbildung der Unterweltsvorstellung mit Ur an der Spitze entstanden sein. M. E. ergibt sich diese Folgerung bereits aus der merkwürdigen Verbindung zur Kosmogonie und der (mehrmals belegten) nur zeitweiligen Fesselung des Finsterniskönigs Ur. Es ist der überall greifbare Zug in der mandäischen Religionslehre, daß in der Urzeit der entscheidende Erlösungsvorgang bereits vollzogen worden sei. So ist auch der Descensus zum Finsternisherrscher und seine Besiegung als wichtige Voraussetzung des Erlösungsgeschehens bereits vor die Weltentstehung gestellt worden, obwohl eigentlich noch keine eigentliche „Erlösung" stattfinden konnte[2]. Dabei hat der primäre Bringer der „Uroffenbarung", Mandā ḏHaijê, zunächst diese Rolle im Auftrage des Lebens übernommen, später dann sein Kollege Hibil, wobei die weitere Ausgestaltung mit Krūn hinzukam (s. o.). Der erste Descensus war ursprünglich mit der „Uroffenbarung" an den Urmenschen Adam verbunden, der sich dann ständig in mythischer und „typischer" Weise wiederholte (s. folgenden Abschnitt). Die direkte Verknüpfung mit

[1] Vgl. dazu Prol. S. 219 mit Anm. 7 und S. 220 mit Anm. 1.

[2] Auch dies ist ein Hinweis auf die sekundäre Stellung des Urzeitdescensus in dieser Form. Es scheint auch, daß man die Auffassung hegte, das zur Tibildichtung notwendige Mittel entstamme der Unterwelt (s. o. S. 147 mit Anm. 1; S. 241 Anm. 5). Anknüpfungspunkt war offenbar dafür das Mysterium bzw. die Mysterien (Gimrā, Mrārā, Spiegel) der Finsterniswelt. Eine andere Motivierung der Höllenreise also!

der Kosmogonie ist schließlich als Endstadium dieser Entwicklung anzusehen (s. o. Typ II, S. 235ff.).

Für die Ausbildung der urzeitlichen „Höllenfahrt" ist wahrscheinlich der manichäische Urzeitmythos mitverantwortlich zu machen, und zwar meine ich speziell die Szene zwischen dem Licht-Adamas[1] und dem dämonischen Wesen, das der Finsternis entsteigt[2]. Theodor bar Kōn(a)i überliefert davon[3]:

whwt lh ḥjwt' hd' snjt' bdmwt mlk ḥšwk' +w'štdr 'lih 'dmws nwhr' +u'bd 'mh q'rs' wzkh uhpkh 'l ḥṣh wmḥh bdwrṭi'[4] *blbh+ wshp mgnh 'l pwmh whm ḥda rglh 'l 'ṭmth wḥda 'l ḥdjh+*

Und sie (die Sünde, die auf das Feuchte fällt) ward zu einem fürchterlichen Tier nach dem Abbild des Königs der Finsternis, und gegen das der „Adamas (*'adamus*) des Lichtes" ausgesandt wurde. Er kämpfte mit ihm, besiegte es, warf es auf die Hüfte (Seite), stieß ihm mit der Lanze[4] ins Herz, warf ihm seinen Schild aufs Maul, stellt ihm seinen einen Fuß auf die Schenkel und den anderen auf die Brust.

Die mitteliranische (bzw. südwestiranische = persische) Version bringt dieses Ereignis in einer anderen Reihenfolge (nach der Entstehung von Pflanzen und Tieren)[5], aber inhaltlich in ähnlicher Form:

„Und jener Teil, der ins Meer gefallen war, aus jenem entstand ein Māzan[6], ein häßlicher, räuberischer und fürchterlicher. Und er +kroch aus dem Meer und begann in d(ies)er Welt Sünde zu tun. — Da schickte Gott Mihr (Mithra) von jenen fünf Göttern seiner Schöpfung jenen einen viergestaltigen Gott (*ṭaskirb jazd*), welcher diesen Māzan in der nördlichen Weltgegend von Osten bis Westen über den ganzen Norden ausstreckte, den Fuß auf ihn drückte, ihn niederwarf und sich über ihn stellte, auf daß er in d(ies)er Welt nicht Sünde tun könnte. Und dieser Gott wurde zum „Dorfherrn" (*vīsbēd*) über [den Gesamt]-Kosmos von [Himmel und] Erde, [über Norden und] Osten, [R II] Süden und Westen gemacht, auf daß er die Welt schütze[7]."

---

[1] Wohl eher ἀδάμας „Diamant" als Adam (vgl. A. Adam, Thomaspsalmen S. 42) bzw. kann beides damit gemeint sein. Er gehört zu den fünf Göttern des „Lebendigen Geistes" (= Mihryazd); vgl. Jackson, Researches S. 297ff.

[2] Belege zusammengestellt bei Colpe, Manichäismus S. 51f.

[3] Pognon S. 130,6—10; Übersetzung von Schaeder, in: Reitzenstein-Schaeder, Studien S. 346. Vgl. auch Jackson, op. cit. S. 246f.

[4] Lies *bḏorṭjā* st. *ōrṭija* mit Cumont, Schaeder u. Jackson (247 Anm. 109).

[5] Andreas-Henning, MirMan. I, 1932 (SPAW), S. 9f. (T III 260, bI, RI).

[6] Eine Dämonenart, ex j. aw. *māzanya-*, *māzainya-*, nicht ex *mazan-* „mass, greatness", wie Jackson vermutete (S. 67 Anm. 105).

[7] Andreas a.a.O. S. 10 Anm. 2 bringt dazu ein paralleles Fragment (M 292 VII), das im letzten Satz Theodor b. Kōnais Text bestätigt: „(Er jagte das Ungeheuer) wie eine Gazelle zum Jagdplatz. Und er +warf es nieder, (sein) Haupt in den Osten, (seine) Füße in den Westen, zwischen vier Berge (seine) Leibesmitte in den Norden, (sein) Antlitz nach Süden hin, wie ein Löwe in der Grube (?). (Und (er setzte) seinen) linken Fuß auf (seine) Brust und (seinen) Hals, (seinen) rechten Fuß auf (seine Schenkel)". — In den kopt. Kephalaia ist davon Kap. 55, p. 136,27—137,4 in ähnlicher Weise die Rede: „Das zweite Gebilde, die (sc. φύσις), die auf die Erde fiel; sie veranlaßte, daß das Meer sie aufnahm; ihre eigene Enthymesis wurde ihr zum Bildner (ζωγράφος); sie bildete

Auch im mandäischen Mythos (GR V 1) wird der besiegte Ur mit den Himmelsrichtungen in Verbindung gebracht und von Wächtern bewacht (s. o. S. 229). Die Verbindung Wasser—Finsterniswesen findet sich ebenfalls im Mandäischen wieder (s. o. S. 89), abgesehen von dem ganzen Kampfgeschehen als solchem (Drachenkampfmythos). In den koptischen Kephalaia Kap. 70 heißt es kurz, daß der Licht-Adamas die Hyle überwältigt, also die Finsternis (172,12f.: *ʿmpadamas ʿmpwajne pet ṭḥibio ʿnṭḥyle* . . .). Und in TM 472, V 8 (Müller, MirM. II, S. 19 oben) ist vom „mächtigen Azdahāk" die Rede, den der *vīsbēdyazd* (d. i. Adamas) niederhält[1]. Des weiteren ist beachtenswert, daß im Anschluß an diesen Kampf der „Neue Bau" (*dēsmān īg nōg*) oder der „Große Bau" (*rāz ī vuzrag*) im Süden über der Hölle durch den „Neuen Weltschöpfungsgott" (*nōgšaḥrāfuryazd*) oder „Großen Baumeister" (syr. *ban*[*ājā*] *rab*[*b*]*ā*) aufgerichtet wird. In der Mitte desselben befindet sich das „Gefängnis" (*bannistān*) für die Finsternismächte[2], in das diese beim Weltuntergang (*frašēgird*) „auf ewig — unaufhörlich gefesselt werden" (T III 260, bI RII: VI, 15—VII, 19)[3]. Diese eschatologische Besiegung und Fesselung der Finsternismacht, die nach anderen Quellen der „Baumeister" (Jesus oder Adamas?) vollzieht, entspricht der mandäischen eschatologischen Höllenfahrt und Beseitigung des Finsternisherrschers (s. o. S. 241ff.).

Wie wir bereits gesehen haben, wird auch im Mandäischen die Welt (Tibil) über dem gefesselten Ur errichtet bzw. „gedichtet" (s. o. S. 150f. u. 229), der so die Macht über sie behält. Im Manichäischen umfaßt die Welt des Licht-Adamas den „dritten Wachtbezirk", d. h. offenbar den Raum zwischen den zehn Himmeln und der Erde[4], der die Finsternis begrenzt. Ferner kennt die manichäische Kosmologie

---

(πλάσσειν) sich selbst zu einer Natur (φύσις), die die Wurzel des Todes ist. Als sie aber heraufkam im Meer, indem sie . . . damit sie die Werke . . . verderbe . . . . . des Lebens, sandte man sogleich gegen sie den Adamas des Lichtes (*adamas ʿmpwajne*), die große Lehre der Stärke; er warf sie nieder in den Bezirken des Nordens, er trat mit seinem Fuße und stellte sich auf sie bis zum Ende der Welt".

[1] Offenbar ist damit auch der Erzdämon Kunī, Kund, Kūndag identisch (Škand gum. vicār c. 16,18 ed. P. Menasce S. 252/53; Jackson, Researches S. 177. 185f. 317f.).

[2] D. i. im Mitteliran. Āz („Gier"), Ahrmēn, Dēvan und Perigān (Hexen).

[3] Andreas-Henning, a.a.O. S. 12f. (184f.). Vgl. auch Ibn an-Nadīm: Flügel, Mani S. 58,7f. (90): „und sie (die Humāma, der Geist der Finsternis) kehrt in ein Grab (*qabr*) zurück, das für sie bereitet ist." Ferner aus den Kopt. Manichaica: Manich. Homilien ed. Polotsky S. 41,6: „Er (Jesus, Adamas?) wird die Finsternis in das Grab (? *apt*[*aphos*]) hineinbringen" (s. dazu Polotsky, in: PWRE, Suppl. VI Sp. 362); Kephal. 105,32f.: „Das Männliche wird man binden im Bōlos, das Weibliche aber wird man (werfen) ins Grab (τάφος)". Vgl. auch Turfanfrgm. TM 99 S. 4d, 103—105 bei Jackson, a.a.O. S. 36/37. Weitere Belege bei Colpe a.a.O.

[4] Siehe Colpe a.a.O. S. 51.

eine achtsphärige Erde[1]. Die oberste (achte) Erde (*zamīg*) bildet unsere Welt, die mandäische Tibil; sie ruht auf den sieben anderen Erden, speziell auf den „vier Grundlagen" (*nīrāmīšn čaḥār*), die sich über der unergründlichen „finsteren Erde" erheben und als „Wohnungen der Dämonen" gelten[2]. Die siebente Erde, unterhalb der „Tibil" also, enthält die zwölf Höllen (*dvāzdah +dōsōx*)[3] und das „Gefängnis" (*zēndān*) für den „giftigen Māzan" (*māzan ʿī [za]rhīg*)[4]. Diese unterirdischen Regionen könnte man gut mit den acht Finsterniswelten aus GR V 1 zusammenstellen (s. o. S. 224), wenn auch im Manichäischen die eigentliche Finsterniswelt außerhalb der acht Erden (durch einen Wall geschieden) vorgestellt wird[5]. Über diesen acht Erden erheben sich nach manichäischer Lehre die zehn Himmel[6], die man gleichfalls mit den mandäischen subirdischen Welten vergleichen könnte; aber dieser Vergleich überzeugt nicht ganz[7].

Die angeführten manichäischen Zeugnisse und Parallelen lehren uns jedenfalls deutlich, aus welchem Gut die mandäischen Priester und Schriftsteller Material zur Ausgestaltung und Weiterbildung einer ihrer älteren Überlieferungen entnehmen konnten.

---

[1] Siehe dazu Jackson, a.a.O. S. 24f. 32ff. (M 98—99). 72ff. (mit Zeichnung und Diagramm). 314ff. (weitere Belege).

[2] M 98b, 8—17 (bei Jackson S. 32f. mit S. 50f. Anm. 38 u. 39). Diese untersten vier Erden wurden aus finsteren Elementen (bösem Wind, Finsternis, bösem Feuer und Wasser) hergestellt (*+ničīd* "gathered down, collected" ib. S. 51 Anm. 41).

[3] Ib. S. 36f. mit S. 65 Anm. 98.

[4] Ib.: „poisonous mass"; s. dazu oben S. 245 Anm. 6.

[5] Die achte manichäische Erde würde dann der Rūhā-Welt entsprechen; nach den alten GL-Texten beherrscht Rūhā und ihr Anhang tatsächlich die sublunare Sphäre.

[6] Belege bei Jackson S. 314ff.

[7] Vgl. die oben S. 130 Anm. 3 beigebrachte Reihenfolge aus ATŠ II, § 216, in der sich über Finsterniswelten und Ozean etwa 14 Welten erheben, über der „Erde Tibil" zehn oder elf (einschließlich der Wasserbäche). Über der „Erde Tibil" liegt das mandäische Paradies Mšūnnê-Kušṭā, ähnlich auch im Manichäischen das zukünftige „große neue Paradies" (*vazurg vahīšt ī nōg*; vgl. die terra nova, mir. *šaḥr ī nōg*; syr. *ʾārʿā hadṯā* „neue Erde"). Andreas-Henning a.a.O. S. 12; Jackson S. 32/33 (M 98 b 5f.). 243 Anm. 90. 285ff.

C. DIE ANTHROPOGONIE

Die anthropogonischen Mythen lassen sich nicht so streng wie die kosmogonischen in eine dualistische und eine monistische Konzeption aufteilen, da grundsätzlich der Körper-Seele-Dualismus überall zum Ausdruck kommt, ein für die mandäische Religion wesentlich bestimmender Zug, der parallel zur alten Abwertung der Welt (= Körper) gesehen werden muß. Immerhin ist eine eingeschränkte monistische Tendenz auch hier vorhanden, da die zwei Akte — Körperschaffung und Begabung mit der „Seele" —, die in den meisten relevanten Texten von unterschiedlichen Wesenheiten ausgeführt werden, in einem Akt bzw. einer Gestalt vereinigt werden können. Wir behandeln zunächst wieder die streng und einwandfrei „dualistischen Versionen" und versuchen, die Grundkonzeption wie in den früheren Abschnitten zu erfassen.

I. *Die streng dualistische Auffassung*

a) *Die Schaffung des körperlichen Adam*

Der ausführlichste Bericht darüber liegt wieder in GR III (100—102/107—111) vor[1]. Diesen habe ich bereits in der ZRGG IX, 1957, S. 9—12 wiedergegeben und besprochen, im Vergleich mit entsprechenden Parallelen. Vergegenwärtigen wir uns daher in diesem Falle nur die Hauptpunkte dieser Darstellung.

1. Ptahil und die Planeten schaffen (*bra*) den „Körperlichen Adam" (*adam pagria*); der Vorschlag dazu geht von Ptahil aus, der offenbar einer Anregung seines „Vaters" Abaṯur Folge leistet. Die Planeten wollen Adam und Hawwā (!) schaffen. Nur auf ersteres läßt sich Ptahil ein: er nennt Adam seinen Sohn, den „König dieser Welt" (100,11. 24/107,14. 32)[2]; er ist sein und seines Vaters „Abbild" (*dmuta* 101,19/109,3).
2. Der „seelenlose" und so unbelebte Körper (*ʿṣṭuna ḏpagria*) Adams wird durch eine Seele oder einen Mānā belebt. Dieser Vorgang ist

---

[1] Der Prosaeinsatz faßt offenbar eine ursprünglich poetische Fassung zusammen, ist jedoch aus anderen Traditionen ergänzt worden (verursacht durch den Verlust des Abschnittes in der alten Fassung; Lücken finden sich in den mandäischen Texten oft!). Vgl. 100,7—15 (107,12—21) mit XI (266,15ff.).

[2] Vgl. dazu unten S. 251 (GR 91).

im gegenwärtigen Text verwickelt, wenn nicht verworren dargestellt:

a) Ptahil bittet seinen „Vater" um Hilfe.

b) Dieser, also Bhaq-Abaṯur, geht nach dem „verborgenen (geheimen Ort" (*atar ksia*) und holt den (großen) Mānā[1], offenbar mit Erlaubnis des Lebens.

c) Bhaq-Abaṯur übergibt den Mānā seinem Sohne Ptahil.

d) „Als er ihn Ptahil-Uṯra übergab, / rief das Leben die Helfer (*adiauria*) herbei", d. i. Hibil, Šitil und Anōš[2]; sie sollen die Seele(n) hüten (*naṭar hua* „Hüter sein") und dafür sorgen, daß Ptahil nicht erfahre, „wie die Seele in den Körper fällt (*napla*)".

e) Adakas-Mānā (!) sei der Seele (oder Adam?) ein „Hüter" (*naṭra*); er soll (oder Mandā ḏHaijê?) sie wieder an seinen Ort bringen.

f) „Ptahil wickelt ihn (den Mānā) in seinen Turban und umhüllt ihn[3] mit seinem Gewande." Er bringt den Mānā zur Tibil, (verborgen) begleitet von den „Männern, die über die Seelen (!) eingesetzt sind".

g) Nicht Ptahil wirft jedoch die Seele bzw. den Mānā in den Rumpf Adams, sondern Mandā ḏHaijê („ich") nimmt sie ihm aus der Tasche (*kanpa*):

'l ptahil nišiqlḫ ladam	Während Ptahil Adam anfaßte,
ana traṣtinun 'l girmḫ	richtete ich seine Knochen auf.
'l ḏšadia[4] *'dḫ 'lḫ*	Während er die Hände auf ihn legte,
ana arhatḫ briha ḏrurbia	ließ ich ihn den Duft des Gewaltigen (Lebens) riechen.
pagrḫ bṭun muqra	Sein Körper wurde voll Mark,
uziwa ḏhiia mamlilbḫ	und der Glanz des Lebens sprach in ihm.
kḏ mamlilbḫ ziwa ḏhiia	Als der Glanz des Lebens in ihm sprach,
+ainḫ pta b'uṣṭuna ḏpagria+[5]	öffnete er seine Augen im körperlichen
(102, 14—18)	Rumpfe (110, 17—24).

h) Adakas-Zīwā („Glanz-A."!) steigt zu seinem Ort empor:
„Ich (Mandā ḏHaijê) führte ihn zu seinem Ort,
zum Hause des Gewaltigen (Lebens) empor . . .
ich übergab ihn den Schatzhütern (*ganzibras*)" (102, 19ff./ 111, 1f.).

---

[1] So 101, 20 (109, 6). Vgl. dazu meine Bemerkungen, a. a. O. S. 10 Anm. 49: vielleicht ist doch insofern „groß" (*rba*) beizubehalten, da er „alle verweslichen Dinge erleuchtet", also Umschreibung für die Kollektivseele ist. Einfluß des Anthroposmythos!

[2] 92, 19ff. (96, 23ff.) ist Mandā ḏHaijê derjenige, der die drei Uṯras ruft (s. u. S. 250).

[3] Siehe Lidzbarski z. St. (S. 110).

[4] Dr *ašdia*; C *šidia*; D *ḏšidia*.

[5] ++ DDr om.

i) „Das Leben dankte dem Uṯra (offenbar Adakas)[1], der die Seele brachte."

j) Das Leben beauftragte Mandā ḏHaijê, die Seele vor den „Bösen" zu bewahren und Adam aufzuklären (s. u. S. 310ff.).

Wie bereits Lidzbarski gesehen hat, sind in dieser Darstellung verschiedene Quellen oder Gedanken ungeschickt verarbeitet worden, besonders ist offenbar Mandā ḏHaijê mit Adakas zusammengeworfen worden[2]. Von den drei Uṯras ist weiterhin überhaupt nicht mehr die Rede; auch Mandā ḏHaijê wird bei der Einsetzung der Hüter nicht genannt (vgl. aber dazu im gleichen Buch S. 92f./96,19ff.!). Ferner stoßen sich offensichtlich Ptahil und Adakas: von beiden heißt es, daß sie die Seele (den Mānā) „brachten". In bezug auf den letzten wird ausdrücklich (104,4—8/112,36—113,5) gesagt:

nišaba ladakas ziwa	Er (Adam) preise Adakas-Zīwā,
labḫ labuia ḏminḫ hua	den Vater, von dem er herkam (oder: auch dem er entstand) . . .
. . .	
šaba labuia adakas ziwa	Er pries seinen Vater Adakas-Zīwā
lmana ḏminḫ 'tinṣib	den Mānā, von dem er gepflanzt worden war.
kḏ sgid ušaba labuia 'utra	Als er seinen Vater, den Uṯra[3], anbetete und pries,
'tahzilḫ mn atar ksia	erschien er ihm aus dem verborgenen (geheimen) Orte.

Adakas ist also jedenfalls der (geistige) Vater des Adam. Es ist der himmlische, der „verborgene (geheime, innere) Adam" (*adam kasia*)[4]. Er hat also nach unserem ursprünglichen Text die Seele, den Mānā (mit dem Adakas-Mānā ja eigentlich identisch ist, wie aus GR X hervorgeht), gebracht, während der Kompilator offenbar der Meinung war, daß Mandā ḏHaijê dieses Geschäft ausführte, d. h. die Seele dem Ptahil entwendete[5].

kḏ mamlilbḫ ziwa ḏhiia	Als der Zīwā (Glanz) des Lebens in ihm (Adam) sprach,
adakas ziwa latrḫ sliq (102,18f.)	stieg Adakas-Zīwā zu seinem Ort auf. (110,25f.)

Adakas belebt also den Körperlichen Adam, wie auch aus anderen Texten dieser Art hervorgeht (s. u.).

---

[1] Vgl. Lidzbarski z. St. S. 111 Anm. 1.

[2] Ib.; mein angeführter Aufsatz S. 10 Anm. 53 und Prol. S. 162 Anm. 8.

[3] Diese Bezeichnung erhält Adakas auch 102,11. 21 (110,9 und 111,5); aber auch Mandā ḏHaijê ist ja der „Uṯra des Lebens" (113,14 u. 18)!

[4] Vgl. Prol. S. 151ff. und unten S. 270ff.; jetzt Drower, Adam S. 21ff.

[5] Daß hier die „Gnosis des Lebens" mit dem „Glanz des Lebens" = Adakas-Zīwā noch identisch ist, ist mir nicht erweislich, sondern kann nur als älteres Substrat erschlossen werden (s. u.).

Bemerkenswert sind dabei folgende Züge:

1. Adakas wird in unserem Text von der Seele unterschieden; er hat sie gebracht, obwohl er eigentlich mit ihr identisch sein sollte.

2. Ptahil, der Schöpfer des Adamkörpers (oder -rumpfes), bringt die Seele zur Tibil, also in die Vergänglichkeit; er hat sie von Bhaq (Abaṯur) erhalten.

3. Mandā ḏHaijê ist bei diesen Ereignissen im Spiel, ebenso die drei Uṯras (Hibil, Šitil, Anōš).

Punkt drei hängt mit der im gleichen Traktat (92/96, 19ff.) wiedergegebenen Erzählung von der Einpflanzung der Seele durch die drei Uṯras, die von Mandā ḏHaijê dazu gerufen werden sollen, zusammen und wird uns noch mit den anderen Parallelen dazu beschäftigen (GR XV 12; GL III 1).

Wir wenden uns jedoch zunächst Punkt zwei zu, der Schöpfung des körperlichen Adam, und betrachten die anderen Darstellungen. GR III liefert noch eine dritte Angabe: es ist der Passus, der vom „geliebten Sohn" handelt, der die Welt schafft (s. o. S. 145f. und 204). Diese Darstellung ist zwar „monistisch", hat aber Motive der anderen Konzeption beibehalten (89, 11f./91, 33):

malka lalma qaria	Er schafft (ruft hervor) der Welt einen König
uramia bpagrḫ nišimta	und wirft eine Seele in seinen Körper.

„König" (*malka*) wurde Adam auch 100, 11. 24 genannt[1]. Da hinter dem „geliebten Sohn" offenbar der positiv aufgefaßte Demiurg Ptahil (als Hibil oder Gabriel?) steckt, läßt sich auch seine Funktion als Überbringer der Seele (oben S. 249) verstehen, nur ist sie dort von der anderen Auffassung durchkreuzt, nach der die Seele von einem anderen Lichtwesen gebracht worden sein soll (s. dazu unten S. 259ff.).

Wir erkennen also schon jetzt, daß sich offenbar in Buch III die verschiedensten Auffassungen von der Anthropogonie treffen und verbinden. Daß der „körperliche Adam" ein Produkt des Demiurgen und der Planeten ist, gehört allerdings zur grundlegenden mandäischen Lehre; der Körper wird, wie die Tibil oder Welt (der große Körper quasi), negativ gewertet, im Gegensatz zur (Licht-)Seele. Besonders im GL ist diese Konzeption durchweg vertreten, wenn auch bereits hier verschiedene, unterschiedliche Einzelfassungen des anthropogonischen Mythos greifbar sind (s. u. S. 255ff. 259ff.).

---

[1] Dahinter stecken letztlich die Überlieferungen vom idealen Urkönig Adam, wie sie bes. in Ez. 28 greifbar sind; sie repräsentieren vorgnostische „Urmensch"-Spekulationen (s. u.).

Den nach GR III ausführlichsten Bericht liefert Buch X (241ff./ 242ff.). Der Text bietet heute einen uneinheitlichen, verworrenen Eindruck. Verschiedene Hände haben sich an ihm versucht und den ursprünglichen Kontext zerstört. Ohne uns auf Einzelheiten und eine nähere Analyse einzulassen[1], gebe ich den relevanten Abschnitt wieder, der zum ältesten Bestand des Traktates gehört. Adam und Eva (Hawwā) werden von Ptahil und den Planeten geschaffen; der Vorgang berührt sich also eng mit GR III: 101f.

uabatar ḏšauia ptahil lalma hanatḫ haizak binia ladam brḫ bdmutḫ umn dmutḫ ḏadam ʿtbiniat hawa zawḫ	Nachdem Ptahil jene Welt geschaffen (gemacht) hatte, baute er seinen Sohn Adam nach seiner Gestalt, und nach der Gestalt Adams wurde seine Gattin Hawwā gebaut.
ḏrmabḫ ptahil bdmu ruha mn ruha ḏnapšḫ urmubḫ šibiahia ʿniš ʿniš mn razia[2] ḏnapšḫ ulamṣia ptahil ušibiahia ḏminḫ laqimḫ[3] ladam uhawa zawḫ	Ptahil warf in ihn (Adam) eine Art Geist (*ruha*) von seinem eigenen Geist (*ruha*), und von den Planeten warf jeder in ihn etwas von seinen eigenen Mysterien. Ptahil und die Planeten, die mit ihm waren, konnten (jedoch) Adam und seine Gattin Hawwā nicht aufrichten.
uhaizak kḏ azal ptahil luat abatur abuia nsib mana kasia[4] ḏihablun mn bithiia uatiḫ urumiḫ[5] badam ubhawa zawḫ (241, 9—16)	Darauf ging Ptahil zu seinem Vater Abaṯur, nahm einen verborgenen Mānā, den man ihnen aus dem Hause des Lebens gab, brachte ihn und warf ihn in Adam und in Hawwā, seine Gattin. (242, 25—38)

Ptahil ist also in diesem Text der tatsächliche Einpflanzer der Seele, des *mana kasia*, in Adam und Eva, ein Gedanke, der in GR III verwischt, aber noch sichtbar ist. Daß Ptahil sein Geschöpf mit seinem „Geist" (*ruha*) bedenkt und die Planeten ihre „Mysterien" beitragen, findet sich auch in GR III; vgl. 101/108: die Planeten rufen die Elemente Luft-Wind, Feuer, „Dunst der Bäche" (= Wasser) zur Ausstattung des Körpers und wenden sich dann an Ptahil (101, 13f./ 108, 27f.):

[1] Vgl. bereits Lidzbarski in der Einleitung und dann bes. Pedersen, Bidrag S. 195. — Der älteste Zusammenhang, abgesehen von der Theogonie und Kosmogonie (s. o. S. 26f.; 152f.), wird gebildet von der Schöpfung Adams und Evas durch Ptahil und die Planeten; darauf die Offenbarung des „stammbildenden Uṯra" (Mandā ḏHaijê?) und die Rede des Adakas-Mānā (= Nīmūsā 248, 10). Die erste Überarbeitung umfaßt: Hibil als „stammbildender Uṯra" wird mit Adakas kombiniert, er offenbart sich seinem Vater (244, 35. 243, 10. 17ff. 244, 20—28. 246, 16ff. 247, 9ff.). Wahrscheinlich gehört hierher auch der Abschnitt von Rūhā ḏQūdšā und Christus (247, 26ff.; vgl. GR VIII). Eine zweite Bearbeitung fügte den Nīmūsā-Schluß an (248, 10ff.), sowie Ptahil-Rechtfertigung (249). Als sekundär muß also gelten: 245, 32—38 (aus einem anderen Zusammenhang); 246, 16—247, 8. 9—25 (Offenbarung des Hibil; Rede des Adam an die Geschlechter; Hibil, bzw. die Adamiten, bereiten den Pfad für die Frommen; vgl. GR III). Zum ältesten Gut gehört die Abwertung des Ptahil und der Planeten.

[2] So Dr st. *raza*.

[3] Dr *laqumḫ*.

[4] Dr om.

[5] Dr *uatiu urimiu*.

hab nirmibḫ mn ruha	Gewähre uns, daß wir von dem Geist in ihn werfen,
ḏaitit alak mn bit abu	den du mit dir aus dem Vaterhaus brachtest [1].

Es folgt in X die Offenbarung eines „stammbildenden Uṯra", jetzt Hibil, ursprünglich wahrscheinlich Mandā ḏHaijê (s. u. S. 333f.). Aus dem weiteren Text ergibt sich einwandfrei, daß der in Adam befindliche „verborgene Mānā" Adakas ist (243,5f. 244,14. 245,1); er hat ihn auf die Füße gestellt (vgl. GL III 20), wurde jedoch sekundär mit Hibil verbunden.

Aus dem GL gehören zu unserem Thema aus Buch I: 9,10f. (430, 15f.): Ptahil und die sieben Planeten haben die Erde „gebaut" (*bna*), „in die sie Adam dann einführten, ihn darin haben wohnen und sitzen lassen". Außerdem heißt es (14,21f./434,11f.):

ḏšuba utriṣar gubria ḏ'ubduia usasqil armuia	die Sieben und Zwölf, die Männer, die ihn (den stinkenden Adam-Körper) geschaffen, geglättet und hochgemacht haben.

Statt Ptahil ist vom „Bildner (oder Pflanzer *naṣba*) der Körper" in II 6 (44,21—23/462,23—26) die Rede [2] (zitiert oben S. 159).

II 8 (47,1—5/465,24—466,6):

kḏ qam [3] *adam* [4] *'l ligrḫ*	Als Adam auf seinen Füßen stand,
laṯḫ lgabra naṣbḫ	verfluchte er den Mann, seinen Schöpfer (Pflanzer).
laṯḫ lgbal pagria [5]	Er verfluchte den Bildner der Körper [5],
ḏ'ubadia b'dḫ latqun	in dessen Händen seine Werke nicht recht wurden
'mitqun [6] *'ubadia b'dḫ* [7]	Wurden denn seine Werke in seinen Händen nicht recht,
alma ladam qra	bis er Adam erschuf (hervorrief)?
alma qra [8] *ladam*	Bis er erschuf (hervorrief) Adam,
alma ḏkḏ dmut	bis dieser seinem Bilde (seiner Gestalt) glich,
alma mimilia [9] *'šata haita*	bis er lebenden Feuers voll war [9],
kḏ ḏabuia ldilḫ mla	wie sein Vater ihn damit gefüllt hatte.
qra ulataqin	Er schuf (rief hervor) und machte es nicht recht,
alma ḏ'ṣṭuna ḏziwa	bis er den falschen Rumpf schuf.

---

[1] Vgl. auch 244,8ff. (245,4f.): „der Geist (*ruha*), den Ptahil in ihn geworfen, den sein Vater ihm gegeben."

[2] GL III 60 (136,16/593,18) ist nur vom „Mann, der ihn geschaffen (hervorgerufen)" (*gabra ḏqiriḫ*) die Rede, an dem die Seele vorbeigeführt wird (bei ihrer Himmelsreise); damit ist wohl die Station des Ptahil gemeint (s. o. S. 130).

[3] DDr *qaiim*. [4] Dr om; BCD *adam qam*.

[5] Dr *pagrḫ* „seines Körpers".

[6] So mit Dr und Lidzbarski st. *'titqrun*.

[7] So zu ergänzen. [8] Dr *ḏqra*.

[9] Vgl. GR 101,8f. (108,14f.): „Sie riefen den Glanz lebenden Feuers, damit es sein Gewand licht mache." Dr *ḏmimilḫ*.

Wir bemerken hier, daß die Planeten im Zusammenhang mit der Anthropogonie nicht immer genannt werden. Fester Bestandteil ist jedoch der Demiurg Ptahil, dessen Zusammenarbeit mit den „Sieben" und „Zwölfen" wir als zur ältesten Vorstellung in der mandäischen Mythologie erwiesen haben (s. o. S. 158ff.)[1]. Sein (seltenes) alleiniges Auftreten als Schöpfer des Urpaares tritt uns in folgenden Stellen entgegen: GR XI: 268,22—269,1 (266,19—24) lehrt uns die enge Verbindung von Ptahil und Rūhā auch bei der Anthropogonie. Nachdem die Tibil eingerichtet ist (s. o. S. 174f), spricht Ptahil zur Rūhā:

u'šauia[2] *dmuta dilia*[3] *zakra udmuta dilak nuqubta 'l zakra niqrunḫ*[4] *adam unuqubta niqrilḫ hawa 'bad dmutaiun u'aqim*	„Ich will mein Abbild (meine Gestalt) als Mann und dein Abbild (deine Gestalt) als Frau bilden; den Mann wollen wir Adam und die Frau wollen wir Hawwā (Eva) nennen. Ich will ihre Gestalt schaffen und aufrichten (!)."
laiada ruha ḏptahil abatur abuia paqdḫ 'lauaihun 'l adam uhawa zawḫ	Rūhā wußte nicht, daß Ptahil von seinem Vater Abaṯur den Befehl über Adam und seine Gattin Hawwā erhalten hatte.

Die terminologischen Besonderheiten des Stückes fallen auf[5], sie finden sich sonst selten (*nuqubta*, eigtl. „Weibchen"; *zakra*)[6]. Andererseits sind die Berührungen mit den in GR III und X überlieferten Darstellungen leicht ersichtlich: *šwa*, *'abd*, *dmuta*, Abaṯur. Daß Hawwā nach dem Bilde der Rūhā geschaffen ist, wird uns noch besonders beschäftigen (Entstehung und Abwertung des Weibes)[7]. GR XV 13 (337, 4f./349,1f.): Ptahil erhält von seinem „Vater" den Auftrag (s. o. S. 172f.):

(*buniiḫ*)[8] *ušauiḫ ladam ḏpagria ḏminḫ bhiria nihun*	Baue[8] und bilde den körperlichen Adam, von dem die Erwählten entstehen sollen.

GR XVIII (378,34—37/408,3—6; s. o. S. 176):

uhaizak 'thašab abatur uptahil uhza napš(i)ḫ uhza dmutḫ uabad adam gabra uabdlḫ hawa zawḫ ḏminaihun mitnapaš šurbta balma	Darauf sann (Abaṯur und)[9] Ptahil nach, und er sah sich selbst an, sah seine Gestalt und machte Adam, den Mann, und machte für ihn Hawwā, seine Frau, von denen das (Menschen-)Geschlecht sich in der Welt ausbreitete.

---

[1] Der Terminus „Bildner des Leibes" (*gbul pgrj*) findet sich auch in der Klage des manich. Adam bei Theodor b. Kōnai, ed. Pognon, Inscr. mand. S. 131,6; er bezieht sich hier auf Ašaqlōn (Saklas).

[2] So mit Lidzbarski st. *u'štauia*.

[3] So mit D st. *dilḫ*. [4] Dr *niqrun*.

[5] Vgl. Lidzbarski in der Einleitung zum Traktat S. 250.

[6] Vgl. GR I, 15f. (par. II 1, 82f.), s. u. S. 306f. Vgl. Gen. 1,27 (s. u. S. 256).

[7] Vgl. bereits Prol. S. 156 mit Anm. 1 u. 5.

[8] So Leid. Vgl. oben S. 157 Anm. 1 (*bna*). Dr *'ubadia(-iḫ)*.

[9] Wohl auf Grund der Vorstellung von der Beteiligung Abaṯurs am Werk Ptahils eingeschoben (s. o.).

Andererseits ist in GR V 1 nur von den Planeten als Schöpfer Adams die Rede, und zwar im Auftrag Jāwar-Hibils, der hier quasi die Stelle Abaṯurs oder Ptahils einnimmt[1] (172,10—17/176,31—37):

uhaizak 'thašbit[2] *ana iawar amarna 'bad adam qrilun*[3] *lšibiahia uamarnalun šawun dmuta ḏpagria šawin kḏ ḏamarilun uana aitiṯḥ lnišimta mn ginzaihun ḏhiia rurbia ḏhua kasia*[4] *bit niṭufta ḏrbat btana urmitibḥ bgauḥ ḏpagrḥ ḏadam u'badilḥ hawa zawḥ*[6] *un'tiaiar un'tqaiam alma hazin*	Dann sann ich, Jāwar, nach und sprach: „Ich werde Adam machen". Ich rief die Planeten und sprach zu ihnen: „Bildet die körperliche Gestalt!" Da bildeten sie sie, wie ich es ihnen gesagt hatte. Und ich brachte die Seele aus dem Schatz (*Ginzā*) des gewaltigen Lebens (der im Hause der Niṭuftā verborgen war)[5], die (Seele, die) im Tannā großgeworden war und warf sie in den Körper Adams, und (dann) machte ich für ihn seine Frau Hawwā, damit diese Welt erweckt und gefestigt (aufgerichtet) werde.

Diese Darstellung ist von der „monistischen" Konzeption geprägt (s. o. S. 248), hat jedoch das alte Theologumenon von der Planetenbeteiligung beibehalten. Ptahil, der im gleichen Traktat ja auch als Demiurg auftritt (s. o. S. 150), ist hier aus der Anthropogonie ausgeklammert worden und an seine Stelle wurde der Lichtbote gesetzt (s. dazu unten S. 306ff.).

Der Wechsel zwischen Schöpfer und Schöpfern des „Körperlichen Gewandes" gehört zu dem poetischen Stil des GL, wie besonders II 5 zeigt (44,8—11/461,35—462,3):

hazin lbuša ḏhuitibḥ	Dieses Gewand, in dem du weilst,
'habṯḥ briša ḏqiriḥ	will ich dem um den Kopf schlagen, der es geschaffen (hervorgerufen).
aminṭul umitkil ubaṭlia	Denn zu Falle kommen und vergehen
gubria ḏ'bduia	die Männer, die es hergestellt.
udia gubria ḏpaqadta	Es vergehen die Männer des Auftrages.

Daß hinter den *gubria* „Männern" die Sieben (und Zwölf) stecken, lehrt die oben S. 253 zitierte Stelle aus GL I: 14,21f. Sie sind es, die den „Auftrag, Befehl" zur Anthropomachie erhalten haben, wie es sonst meist von Ptahil heißt. Doch werden auch in GR III die Planeten vom Demiurgen zur Mitarbeit an der Herstellung des „Rumpf-Adam" aufgefordert. Ferner kann auf die Aussage in GL III 1 (74, 16—18/506,3—6) verwiesen werden, wo es lautet:

abatar ḏatun šuba	Nachdem die Sieben gekommen
uhalin trisar asgun lka	und diese Zwölf hierher gegangen waren,
gibluia lpagrḥ ḏadam	formten sie den Körper Adams,
unišimta bgauḥ larmun[7]	aber (und) warfen keine Seele in ihn.

---

[1] Zur Rolle Hibils im Zusammenhang mit dem Adammythos s. u. S. 329ff.
[2] So BDDr st. *'thašabit*.
[3] So mit Lidzbarski st. *qralun*.
[4] Dr *ksiia*; BC *ks'ia*; D *ksia*.
[5] Vgl. dazu oben S. 29 u. 39ff.
[6] DDr add. *ḏnihuia*.
[7] Dr defekt.

Wir entnehmen aus diesen Zeugnissen, daß der Demiurg und seine Genossen füreinander stehen können. Denselben Sachverhalt haben wir bei der Kosmogonie kennengelernt (s. o. S. 159ff.). Daß Fassungen wie GR V 1 nicht zum ältesten Gut gehören, lehrt ihre Durchsetzung mit „monistischen" Motiven, trotzdem bleiben alte Gedanken und Motive gewahrt, wie unsere Vergleiche gezeigt haben. Terminologisch gesehen ist jedenfalls, wie in den kosmogonischen Mythen, keine Einheitlichkeit nachweisbar; es begegnen die bekannten Verba: *abd* (oft), *šwa*, *nṣb* (vgl. bes. *naṣba* „Bildner, Pflanzer" = Ptahil), *qra*; daneben *bna*, *bnj* „bauen" (nur GR X u. XV 13), *gbl* (nur GL III 1) und in GR III auch *bra*, das offenbar aus Gen. 1,27 und der daran anknüpfenden Tradition stammt.

Dieser alttestamentliche Passus hat, wie J. Jervell durch eine ausführliche, schon längst fällige Monographie dargelegt hat, eine außerordentlich bedeutsame Rolle im Spätjudentum und in der Gnosis gespielt (Theologumenon von der Gottesebenbildlichkeit)[1]. Die mandäische Imago-Lehre ist altes jüdisches Gut, hat jedoch eine vollständige Umwertung erfahren[2]: der körperliche Adam ist Abbild

---

[1] J. Jervell, Imago Dei, Göttingen 1960, vgl. bes. Kap. II u. III. Vgl. jetzt auch H.-M. Schenke, Der Gott „Mensch" Kap. 15 („Die Spekulation über Gen. 1,26f. bei Gnostikern, Juden und Christen" S. 120—143). Die Auslegung von Gen. 1,26f. gehört zur ältesten Schicht des spätjüdischen Schrifttums. Merkwürdigerweise schweigen die Qumran-Texte darüber (Jervell S. 17 Anm. 6), sie betonen nur die Staubgeborenheit des Menschen und bevorzugen Gen. 2,7; vgl. aber Hod. XVII, 15: die Herrlichkeit Adams als Erbteil der Frommen im Eschaton. Adamspekulationen finden wir hier sonst nicht (anders Brandenburger, Adam und Christus S. 110f.). Die mandäische Darstellung gehört mehr zur „historisch-spekulativen Auslegung" (Jervell S. 37ff.); Adams Königs- und Weltherrscherstellung wird ja mehrfach erwähnt (vgl. dazu ib. S. 42f. und Brandenburger, op. cit. S. 111ff.). Die Gnosis legt Gen. 1,26f. prototypisch aus (Jervell S. 157ff.!), eine Art existentialer Interpretation, die Vergangenheit und Gegenwart sich im Urzeitgeschehen treffen läßt. Schenke sieht in der (jüdisch-) gnostischen Spekulation über Gen. 1,26f. bzw. das jüdische Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit des Menschen überhaupt den Ursprung der Anthroposlehre (a.a.O. S. 60. 64. 69ff. 79. 120f. 143). Vgl. zu dieser Auffassung meine Rezension des Buches von Schenke in der OLZ 1964, Sp. 574ff.

[2] Vgl. Jervell, S. 147ff. und meinen angeführten Aufsatz. Schenke arbeitet den anderen Aspekt heraus, daß der irdische „Mensch" auch (vermittelt) Abbild des göttlichen Urmenschen (Gott) ist (65ff.). Daß im Mandäischen verschiedene ältere gnostische und jüdische Traditionen greifbar sind (Urkönig Adam!), die nicht recht zueinander passen, wie wir noch weiterhin mehrfach sehen werden, hat auch Jervell festgestellt (S. 165 Anm. 153). Altes rabbinisches Gut erkennt er speziell in GR 241ff., das hier aber bereits gnostisch interpretiert ist (ib. S. 154f. 159). Die gnostische Tendenz macht sich vor allem darin geltend, daß die Adamlegende unter den Einfluß des gnostischen Anthroposmythos gerät, d. h. Adam als erster (irdischer) Mensch wird zum „Urmenschen", zum „Haupt des Stammes (der Seelen)", seine Söhne stellen die Gnostiker selbst dar (ib. S. 159; unten S. 276f. u. 296ff.). Vgl. dazu auch Brandenburger, Adam S. 99ff.

(*dmuṯa*) des hybriden Demiurgen (alias Jahwe-Adōnai), nicht des höchsten (guten) Gottes[1].

Die Schaffung des „Rumpf-Adam" (*ʿṣṭuna*[2], *pagra*[3]) ist Werk des Demiurgen und seiner Helfershelfer, der „Sieben" (und „Zwölf"), im Auftrag des Abaṯur bzw. „Dritten Lebens", mit dem Zweck, ein irdisches Abbild ihrer Selbstherrlichkeit zu besitzen, das als „König" die Welt beherrschen und den bösen Mächten zu Diensten stehen soll[4]. So ist die Anthropogonie eine Fortsetzung der aus dem Ungehorsam geborenen Kosmogonie. Die Lichtwelt ist auch hierbei veranlaßt einzugreifen, um den abgefallenen und bösen Wesen die Macht über das neue Werk streitig zu machen. Anlaß dazu gibt die Unfähigkeit des „Rumpfes" zum Leben[5].

Woraus der „Rumpf" oder „Körper" gebildet wird, geht nur aus wenigen Stellen hervor. Nach GL III 58 (133,9f./590,10—12) aus einem „Lehmklumpen" (*kita ḏṭina*), ebenso nach J 1 (4,12/8f.): „Adam entstand aus Lehm (*mn ṭina hua*)". Anders im Rahmen der Feuer-Wasser-Kosmogonie in J 13 (52,3/57,2f.): „Aus Feuer und Wasser wurde der körperliche Adam gebildet (*ʿtgbil*)". Die erste Auffassung dürfte die alte, an die semitische und biblische Vorstellung anknüpfende Konzeption sein[6]; letztere ist offenbar unter iranisch-zervanitischem Einfluß entstanden (s. o. S. 208). In GR III (101/108) ist ferner der Gedanke von den in Adams Körper eingehenden Ele-

---

[1] Wenn so Adam als Eikon des Demiurgen gilt, ist er letztlich doch noch indirekt und gebrochen ein Abbild des höchsten Gottes, von dem der Demiurg ja selbst abstammt (vgl. auch Jervell S. 154). Dazu jetzt Schenke, a.a.O. S. 64ff.

[2] Ein iran. Wort: pahl. *stūnak*, awest. *stūna*, npers. *sutān*, *ustūn* „Pfeiler, Säule; Körper" (s. Proleg S. 154 Anm.; jetzt auch Drower, Adam S. 21 Anm. 1; ThLZ 1961, 178f.; Drower-Macuch, Dict. 355f.). Ein Unterschied von *ʿṣṭūnā* und *pagrā* (s. Anm. 4) läßt sich in den ältesten Texten nicht nachweisen; in den Kommentaren ist ersteres Terminus für den Körper des kosmischen Adam (*Adam kasia*). Beide Begriffe zu einem Ausdruck „körperlicher Rumpf" (*ʿṣṭuna pagria*, *ʿṣṭuna ḏpagria*) finden sich in GR 102,13. 18; GL 38,21f. 61,12. 102,6; Lit. 100,4; ARZ 366 (S. 82 ult.). In der zoroastrischen Kosmogonie steht für „Körper" *tan* (großer Bundahišn XIV, 3f.).

[3] Hebr. *pāgār*, aram. *pigrā*, syr. *pagrā* „Körper, Leichnam" (aus akk. *pagru*). Drower-Macuch, Dict. 359.

[4] *Adam rabbā* nennt sich nach einer Glosse Abaṯur, wie sich das Leben „großes" nennt, in GR XIV (297,17f./293,32f.): *kḏ hiia rbia adam rba kanin lnapšḫ*. Der Schluß, daß hier der Name Adam rabbā für das „Leben" vorliegt (so Schenke a.a.O. S. 14) ist nicht richtig.

[5] Über die hier greifbare alte Golem-Lehre s. meinen angeführten Aufsatz S. 15ff. (weitere Literatur u. Belege); ferner RAC V Sp. 105f.

[6] Über die älteste sumerische Lehre von der Schöpfung des Menschen aus Lehm (Ton) s. S. N. Kramer, Sumerian Mythology S. 68ff. Es liegt ein altes „Pattern" von der Entstehung des Menschen aus Ton oder Lehm, der mit dem „Atem des Lebens" versehen wird, vor (Kramer, Anal. Bibl. 12, 1959, S. 191 mit Anm. 1).

menten wirksam[1]; es sind der „Luftwind" (*aiar ziqa*), der „Glanz lebenden Feuers" (*ṣauta ḏ'šata haita*), der „Dunst der Bäche" (*habla ḏšabqia*) und der „Qualm verzehrenden Feuers" (*tiha ḏ'šata 'kilta*), also Wind, Feuer und Wasser, die von den Planeten herbeizitiert werden, um bei der Herstellung des Adam-Rumpfes zu helfen (wobei diese Elemente deutlich abgewertet werden!). Eine ähnliche Schilderung findet sich auch in den ATŠ III b, § 61—62 (Faks. 33, 17ff. v.u.) = DC 6, § 47—51, verknüpft mit einer Makro-Mikrokosmosspekulation (*'eṣṭūnā* = Weltkörper)[2]; dabei sind es die vier Winde (*ziqa arba*) mit ihren Naturerscheinungen, aber auch die anderen Elemente, die im Körper-Adam vereinigt sind (Faks. 33, 14f. v. u.):

aminṭul ḏkul mindam ḏ'ka btibil aiṯḥ (b'ṣṭunḥ)[3] *ukulhin qiriata bgauḥ ḏ'ṣṭuna ḏadam 'star*	Denn alles, was auf der Tibil existiert (ist in seinem Rumpf)[3] und alle Schöpfungen in (auf) ihr, sind (in) dem Rumpfe des Adam verbunden.

Wir haben hier also eine an die Lehre vom Adam Qadmōn der jüdischen Qabbālā erinnernde Spekulation vor uns, deren Wurzeln bekanntlich älter sind. Ebenso im gleichen Werk Buch I 2, § 257 (t. 52, 7ff./180, 5ff.), wo der „Rumpf" (*'eṣṭūnā*) aus Fleisch, Blut und Knochen als „eine Welt" (*had alma*) alle Mysterien des Kosmos enthält, auch die von Wind, Feuer und Wasser, die den Rumpf nähren, „der die Erde genannt wird" (*ḏh' arqa mitiqria*)[4]. Die Geburt des Menschen, die Entstehung des Embryos (*tulita*) wird dabei kosmisch gesehen (Finsterniswasser = Fruchtwasser), da die Welt auch als „Womb" (*mariba, marba*) betrachtet wird[5]. „Denn der Erste Mann ist älter (früher) als Wasser, Glanz, Licht und Herrlichkeit" (*aminṭul ḏgabra qadmaia ḏkašiša mn qudam mia ziwa unhura u'qara* 53, 2—3)[6]. Aus ihm „emanierte und ging hervor" die „Niṭuftā", d. h. die (kosmische) Frau, das weibliche Prinzip (§ 258, t. 53, 4f.). Die alte Mythologie erhält hier eine rein anthropologische, mikro-makrokosmische Interpretation, die in ihr ja schon angelegt ist.

---

[1] Vgl. die jüdischen Belege für diese Lehre bei Weber, Jüdische Theologie S. 210; Staerk, Soter II S. 16ff.; R. Meyer, Rabbin. Anthropologie S. 122ff.; Rudolph, ZRGG IX, 1957, S. 15. Es handelt sich dabei um 2 (Wasser und Erde), 4 oder 5 Elemente. Für die Gnosis s. bes. Apkr. Joh. 54f. (Till, BG, 148ff.): Erde, Wasser, Feuer und Wind.

[2] Vgl. unten S. 270ff.; Kult S. 275 Anm. 6; Drower, Adam S. 21.—32.

[3] Del. mit DC 6, § 51 (S. 221, 15).

[4] Weiteres bei Drower, Adam S. 27ff. (ATŠ S. 163ff.): Kosmischer Urmensch.

[5] Siehe Register s.v. Womb! Drower-Macuch, Dict. 251 s.v. *marba* 2. Also gleich der sethianischen Spekulation vom Kosmos als „Gebärmutter" (μῆτρα παραπλήσιος): Hippolyt, Ref. V 19 (Wendland S. 118ff.); vgl. Kult S. 276 mit Anm. 1. Nach ARR 67ff. wird der (himmlische) Adam aus der „Quelle" (*aina*), d. i. der Mutterleib (*marba*) mit Hilfe von Samen und Ajar dakja geboren und wächst in 360 Tagen heran (s. Weiteres dazu unten S. 276 Anm. 4).

[6] Die gleiche Phrase auch Lit. I (3, 8f.), als Bezeichnung eines Boten (Mandā ḏHaijê?), vermutlich im Anschluß an den soteriologischen Aspekt des „Urmenschen" (s. u. S. 338 Anm. 1). Vgl. auch Drower, Adam S. 30 (ATŠ S. 227f.).

b) *Der „Fall der Seele"*

Ganz besonderes Interesse kann die Lehre von der „Pflanzung" der Seele in dem Rumpf oder Körper Adams beanspruchen, da sie eine zentrale Konzeption des mandäischen Urmenschmythos ist. Ist auch der Grundzug der diesbezüglichen Aussagen in den Texten klar ersichtlich, so ist doch die Gestalt der jeweiligen Formulierungen außerordentlich verschiedenartig und reichhaltig, ein Zeugnis dafür, daß an diesem zentralen Theologumenon besonders viel „gearbeitet" und gestaltet wurde, wie bereits aus der Darstellung in GR III hervorging.

Als Überbringer der „Seele" (*nišimtā*) oder des „Mānā" treten nun verschiedene Wesen auf; danach lassen sich die Versionen zunächst einteilen.

1. Mandā ḏHaijê und die drei Uṯras.

GR III (92,17—24/96,19ff.):

anat[1] *manda ḏhiia ʿutra zriza umzarza*	Mandā ḏHaijê, du gegürteter, wohlgegürteter Uṯra,
qum ngud nigda ḏmia hiia	steh auf, ziehe hin den Zug lebenden Wassers,
uauil lhak alma	und führe (ihn) in jene Welt hin.
uqrilun ltlata ʿutria	Rufe die drei Uṯras,
ḏginza ḏhiia mizdahria	die den Schatz des Lebens (= Seele) behüten sollen.
mizdahria bginza ḏhiia	Behüten sollen sie des Lebens Schatz,
ḏmn haka mitinsib	der von hier geholt wird.
nasbilḫ ʿutria tmimia	Ihn holen einfältige Uṯras
umaulilḫ lhak alma	und bringen ihn nach jener Welt.
msakkilḫ[2] *bisiana*	Sie stecken ihn in Kot
umalbšilḫ ʿṣba bsar	und kleiden ihn in Fleischesfarbe.
msakkilḫ[2] *bisiana*	Sie stecken ihn in Kot
umalbišilḫ lbuša baṭla	und bekleiden ihn mit einem nichtigen Gewande.
lbuša baṭla malbišilḫ[3]	Mit einem nichtigen Gewande bekleiden sie ihn
umšauibḫ hasir ubṣir	und schaffen an ihm Mangel und Fehl.

Uṯras bringen also die Seele, den „Schatz des Lebens"[4] in den Körper (= Kot, Fleischfarbe, nichtiges Gewand); sie verfallen infolge dieser (an und für sich notwendigen) Handlung auch einer gewissen Abwertung. Als „Wächter" der Seele gelten die drei Uṯras, wozu man auch 89,20f. (92,8f.) vergleichen kann:

nitun[5] *tlata ʿutria*	Drei Uṯras kommen[5],
uninaṭrunḫ lnišimta[6]	um die Seele zu bewachen[6].

[1] Dr *ana*. [2] BD *msakiklḫ*.
[3] Der Text ist in Dr lückenhaft.
[4] Vgl. Lidzbarski, Joh. S. 201.
[5] BCD *nihun* „entstehen".
[6] Dr *baita napla* „das hinfällige Haus".

Und 101,24—102,2 (109,15ff.):

hiia qrinun ladiauria	Das Leben rief die Helfer herbei.
qrunun[1] *lhibil ušitil uanuš*	Es rief Hibil, Šitil und Anōš,
'utria ḏiatiria ulahasria	die Uṯras, die überragend und ohne Mangel sind.
qrunun upaqdunun[2]	Es rief sie und gab ihnen Befehl
uzahrunun[3] *'l nišmata*	und Sicherung über die Seelen (!).
amarlun anatun	Es sprach zu ihnen:
naṭra hulḫ . . .	„Behütet ihr sie . . ."

Daß unter den „drei Uṯras" tatsächlich die Überbringer der Seele (Seelen) zu verstehen sind, die zugleich ihre „Hüter" darstellen, geht m. E. aus GR XV 12 (335,4—6/345,33—37) hervor:

aprišinun 'l mana niha[4]	Belehre sie (die Gläubigen) über den sanften Mānā[4]
u'l 'utria tlata ḏbšibia[5] *nisbuia*	und über die drei Uṯras, die ihn gefangen nahmen.
lmana (nisbuia ḏbšibia)[6]	(Sie nahmen) den Mānā (gefangen)[6]
uatiuia ldaura ḏhaṭia	und brachten ihn zum Wohnsitz der Sünder.

Wenn hierbei auch die Möglichkeit besteht, daß die drei Uṯras erst sekundär an Stelle der „Sieben (Planeten)" getreten sind[7], so bleibt doch bestehen, daß die verhängnisvolle Rolle der drei Uṯras als Überbringer der Seele in den Körper (= die Welt) bekannt war und in den genannten Überlieferungen zum Ausdruck gebracht wurde. Ein weiteres Zeugnis für diese Konzeption läßt sich aus GL III 1 (74,18ff./506,7ff.) anführen (vgl. oben S. 255):

aminṭul lpagrḫ ḏadam	Wegen des Körpers Adams
nišimta mn bithiia rbia atat	kam die Seele aus dem Hause des Großen Lebens.
nišima atat mn bithiia rbia	Aus dem Hause des Großen Lebens kam die Seele.
utlata 'utria minḫ 'tun	und die drei Uṯras kamen mit ihr.
minḫ 'tun tlata 'utria	Mit ihr kamen die drei Uṯras,
siṭar[8] *mn pagra*[9] *aqmu*	und stellten sie außerhalb des Körpers[9] hin.

Die Seele weigert sich, in den „Körper" einzutreten und stimmt ihre Klage an; sie bittet Mandā ḏHaijê um einen „Guten" als Erlöser. Als Waffe erhält sie das „Naṣaräertum" (*naṣaruta*). Ihr zuliebe wurde die Welt geschaffen (s. o. S. 179f.), die einst auch wieder in die Finsternis

---

[1] Dr *qrun*. [2] Dr *upaqduṇ*.
[3] Dr *uzahrun*.
[4] ACD *'l mania nihia* „über die sanften Mānās".
[5] C *šibiahia ḏbišibia* „die Planeten, die ihn gefangennahmen"!
[6] So mit Lizbarski zu ergänzen
[7] Nach Lidzbarski aus 336,14 (347,34): hier sind drei Uṯras als Gesellschafter des zurückgekehrten Mānā aufgeführt. Vgl. dazu auch GR I, 83 par.; s. u S. 261 Anm. 2.
[8] Dr *ḏsiṭar*. [9] Dr *pagrai* „meines Körpers".

versinken wird (508,38f.). Die Finsternis wird durch die Seele bekämpft, eine deutliche Übertragung des Höllenfahrtsmotivs auf die Seele (75,21—24/507,18—26), und auch besiegt (s. o. S. 239). Der Körper, der hier als „Palast" (*hikla*, aram. *hēkāl* aus akkad. *ekallu*, sum. *É-gal*) der Seele bezeichnet wird, ist in makrokosmischer Doppeldeutigkeit auch als der „grimme Löwe" oder „Drache" umschrieben (ib.; GL I 2: 14,8ff./433,35ff.)[1]:

'l šumḫ ḏmarai manda ḏhiia	Auf den Namen meines Herrn, Mandā ḏHaijê, hin,
'l hailḫ asgit lgu pagra alit	auf seine Kraft hin ging ich und trat in den Körper ein.
asgit alit lgu pagra	Ich ging hin und trat in den Körper ein,
u'srit bgauḫ ḏhikla	und ließ mich im Palaste gefangen halten.
mn iuma ḏ'lit lgu pagra	Von dem Tage an, da ich in den Körper eintrat,
zawḫ bgu daria	war ich seine Gemahlin in den Zeitaltern.
(76,24—77,4)	(508,40—509,4)

Dieser GL-Text, der in Aufbau und Inhalt von der fast allen Massiqtāliedern eigenen Klarheit ist, bezeugt uns das Alter dieser Vorstellung von den drei Uṯras als Hüter der Seele[2], verbunden mit Mandā ḏHaijê. Auch in GR III ist dieser Zusammenhang belegt, nur ist hier die oben S. 249f. erwähnte Konfusion mit Adakas eingetreten, der wir uns noch besonders zuwenden werden. Auch in anderen Punkten steht die Überlieferung in GR III dem GL-Lied nahe (vgl. „König der Finsternis", Kosmogonie).

2. Mehrere Stellen sprechen ferner nur von Mandā ḏHaijê als dem Überbringer der Seele, was ja auch in GR III (102,13ff./110,17ff.) der Fall ist (s. o. S. 248f.)[3]. So in GR XV 16 (346,15f./361,29f.):

nsabtinun[4] *lmania nihia*	Du (Mandā ḏHaijê) hast die sanften Mānās genommen
ušritinun[5] *bpagria*[6] *baṭlia*	und in den vergänglichen Körpern Wohnung gegeben. 347,3ff. (362,15f.)

347,3ff. (362,15ff.):

nsabtḫ lginza ḏhiia	Du nahmst den Schatz des Lebens
urmaitḫ b(')rqa[7] *baṭla*	und warfst ihn auf die vergängliche Erde.
...	...
nsabtḫ lmarganita dakita	Du nahmst die reine Perle

[1] Vgl. dazu Prol. S. 144; 178 Anm. 8; oben S. 88 Anm. 4 u. S. 239f.

[2] Eine Reminiszenz daran findet sich vermutlich auch GR I, 83 (= II 1, 16): „Drei Engel (*malakia*) (des Glanzes und Lichtes) sollen entstehen (oder: sollen kommen) und Adam Gesellschaft leisten" (13,1f.;33,9f.). Zur Dreizahl der Engel s. u. S. 279 Anm. 1 u. 2.

[3] DAb. S. 15 geht Adam (*kasia*?) mit Mandā ḏHaijê von Mšunnê Kušṭā aus zur Welt der bösen Geister und Dews. Nach ATŠ I, § 88, hat Mandā ḏHaijê den physischen Adam (und Eva) gebracht; s. u. S. 310.

[4] So mit BCDDr. [5] D *ušaritinun*.

[6] B *bpagra*; D om. [7] So B st. *qala* „Ruf"; Dr *bdaura* „Wohnung".

u'habtlun lgubria gbilia[1] *bisra uzma*	und gabst sie den Männern, die aus Fleisch und Blut geformt sind.
...	...
urmaiṯ bgauaihun ḏaudia (Z. 13)	und warfst sie unter die Vergänglichen, (Z. 33f.).

Daß dieses Buch mit der in III niedergelegten Anthrogononie Berührung hat, zeigt 349,14—16 (365,18—21), offenbar ein Zitat nach 102,3—5 (109,23—26), das im Kontext eigentlich fehl am Platze ist:

lanihua ḏiada ptahil nišimta[2]	Nicht soll es sein, daß Ptahil wisse,
haizin napla (bgu pagra)[3]	wie die Seele (in den Körper)[3] fällt,
haizin napla bgu pagra	wie die Seele in den Körper fällt
uhaizin mamlilbḥ zma[4]	und wie das Blut[4] in ihm spricht.

Mandā ḏHaijê wird in XV 16 offensichtlich aus seiner Tätigkeit als Seelenbringer ein Vorwurf gemacht, eine Auffassung, die jedoch nicht als ursprünglich gelten kann (vgl. bereits oben S. 207). Ganz anders klingt ein Passus aus dem Qolastā, Lit. 43,10—44,1 (CP 23):

manda ḏhiia asgia 'lan bziwa	Mandā ḏHaijê brachte[5] uns mit ausgedehn-
ḏnpiš ubanhura ḏkabir bmanan	tem Glanz und reichem Licht unseren Mānā

In dem eindrucksvollen Lied von der Herabkunft der Seele GR XV 19 (= J 46) ist von einem Uṯra die Rede, der die Seele aus dem Lichtort begleitet. Durch Vergleich einiger Sätze dieses Stückes mit GR III (102,14—18/110,18—24; s. o. S. 249) kann man vermuten, daß hier mit dem Uṯra Mandā ḏHaijê gemeint ist. Der Bote ist in diesem Stück zugleich Offenbarer, wie auch nach der Darstellung des GR III[6]. Von einem unbezeichneten, anonymen Uṯra, der Bringer des Mānā (= „verborgener Adam") und zugleich sein Erlöser ist, spricht auch GL II 18. Wie in GR III (92/96) und XV 16 ist hierbei auch von den „Schatzmeistern" *(ganzibria)* und dem „Schatzhaus" (*bit ginzaiun*) die Rede. Der Mānā wurde vom Uṯra in das „feindliche Haus" (Tibil) gebracht und er geleitet ihn nun auch wieder ins Jenseits zurück (62,2f./487,7—9).

An anderen GL-Stellen ist von einem namenlosen „Mann" (*gabra*) die Rede. Davon ist jedoch in diesem Zusammenhang nur III 7 (= Lit. XCVIII: 163f.) anzuführen, da hier ebenfalls die Identität von Seelenbringer und Seelenerlöser bezeugt ist (82,11f./516,14ff. = Lit. 164,5f.):

gabra ḏatian lhaka	Der Mann, der mich hierher[7] brachte,
aitilia ḏiaiia 'uṣṭla	brachte mir ein prächtiges Gewand.

[1] Dr om. [2] Dr *ḏnišimta*. [3] Auch Dr om.
[4] Dr *lraza ḏzma* „das Geheimnis des Blutes".
[5] Wörtlich: „ging zu uns mit . . ." [6] Vgl. dazu unten S. 310f.
[7] Es besteht die Möglichkeit, daß *lhaka* auf die Lichtwelt, nicht die Tibil, Bezug nimmt; die Parallele zu II 18 und GR XV 20 läßt mir jedoch letzteres wahrscheinlicher sein.

Dazu muß auch GR XV 20 gestellt werden, ein Stück, das eine alte Leben-Theogonie enthält (s. o. S. 63); es heißt hier mit gleichen Worten 359,4f. (379,16f.):

gabra ḏatian lhaka	Der Mann, der mich hierher brachte,
nimarlia lmahu atian[1]	wird mir sagen, wozu er mich hergebracht hat[1].

und Z. 7ff. (24ff.):

anat lahuit mn haka	Du warst nicht von hier,
uširšak lahua mn alma	und deine Wurzel war nicht von der Welt.
baita ḏdart bgauḫ	Das Haus, in dem du wohntest,
uhiia lbaita labiniuia	dieses Haus hat das Leben nicht gebaut.

Diese Belege vom namenlosen Überbringer der Seele in den Körper bzw. die Welt, die sich vornehmlich in den Hymnentexten finden, können nur hypothetisch mit Mandā ḏHaijê in Verbindung gebracht werden, da dieser auch sonst vielfach als Lichtbote auftritt. Jedenfalls haben wir es dabei mit einem positiv eingeschätzten Lichtwesen zu tun. Weiteres unten S. 264ff. (4.).

3. Parallel zu Mandā ḏHaijê tritt nun auch Hibil in der Funktion als Psychopomp auf. Kennengelernt haben wir ihn schon in GR V 1 (s. o. S. 255). Weitere Belege dafür bieten GR XII 4, XV 13, XVII 2, GL III 2. 14, auch ATŠ I 2, § 278 (56/188). Das zuerst genannte Stück ist der dritte der sogenannten „alphabetischen Psalmen"[2]; er bringt für unser Thema folgende Stelle (276,20f./275,3f.):

mn iuma ḏhibil nišban	Von dem Tage an, da mich Hibil pflanzte,
uaudiat nišmat latar nhur	bekannte meine Seele den Lichtort.

Diese Stelle kann sich allerdings auch auf die Schöpfung Adams durch Hibil beziehen (s. dazu unten S. 309f.). In XV 13 (340,13f./353,1ff.) wird, ohne daß von der Schaffung der Protoplasten gesprochen wird, Hibil als „Hüter" derselben eingesetzt (s. o. S. 201f.). Nach XVII 2 ist er „Helfer" oder „Pflanzer" (*naṣba*) und Erlöser Adams (376,5ff./404,20ff.)[3]. Geben diese Stellen also nicht direktes Zeugnis von Hibil als Seelenbringer, so hat GL III 2 einen dementsprechenden Beleg; allerdings ist dieser Abschnitt (78,15—18/511,1—6) ein angehängtes Stück zu dem mit 78,14 abschließenden Hymnus, stammt also offensichtlich erst von späterer Hand, was zu der ganzen nicht ursprünglichen Konzeption von Hibil paßt:

amarlun nišimta l'utria	Die Seele spricht zu den Uṯras:
ahai 'utria[4] *ḏhatam iatbia*	„Meine Brüder, ihr Uṯras, die ihr dort sitzet,
bhaiaikun 'utria ahai	bei eurem Leben, ihr Uṯras, meine Brüder,

[1] Dieser Vers fehlt in Dr!
[2] Auch CP 214 (183f./232ff.) und ŠḏQ 17,5 (63,16).
[3] Vgl. auch V 1: 172,18f. (176f.): Hibil als Seelenhändler bzw. Psychopomp.
[4] So BCDDr st. *'utra*.

amurulia hibil ziwa daura mna[1]	sagt mir, woher (wo?) Hibil-Zīwās Wohnsitz ist.
šabiš ailan lgu pagra[2]	Er betörte mich und führte mich in den Körper[2] ein,
ušamar šibqan ulatrḫ sliq	und ließ mich zurück und stieg zu seinem Ort empor.

Wir haben in diesem Passus eine genaue Parallele zu GR III, wo Mandā ḏHaijê die Seele oder den Mānā bringt und dann zur Lichtwelt zurückkehrt. Als Psychopomp wird Hibil ferner an den übrigen Stellen im GL genannt, in denen er auftritt: I 3 (439ff.), III 14 (530, 10—13), 22 Nachtrag (547, 10—12). Wie er die Seele gebracht hat, so soll er sie auch wieder erlösen, aus der Tibil wegholen; dieser Gedankenkreis gehört zur Erlösungslehre, die, wie wir zeigen werden, primär mit Mandā ḏHaijê verbunden gewesen ist (vgl. dessen häufiges Vorkommen im GL!)[3].

4. Allgemein wird auch vom Leben oder der Lichtwelt gesagt, daß es oder sie den Mānā bzw. die Seele in die Finsternis sandte, wobei wiederholt Adam und Mānā identifiziert werden[4]. So ist im GL oft vom „Fall der Seele" die Rede. GL II 19 wird der Mānā vom „Großen Leben", seinem Vater[5], zur Welt (Tibil) geschickt, und zwar mit folgenden Worten (62, 12—14/487, 29—32):

mitiai mn bit ginzaihun	Als ich aus seinem Schatzhaus kam,
adiqit hzaiṯḫ lalma	schaute ich hin und erblickte die Welt.

---

[1] D *mna hua.* [2] So CD st. *pagria.*

[3] Vgl. Prol. S. 165 Anm. 1; unten S. 316ff. In den Hochzeitshymnen treten Hibil (an Stelle des Mandā ḏHaijê) und die drei Uṯras im Zusammenhang mit Adam und Eva auf (ŠḏQ 68). Vgl. dazu unten S. 329ff. ATŠ I, § 22 (21, 7/118, 8) ist Adam Sohn des Hibil-Zīwā, der mit Mārā ḏRab(b)ūṯā tituliert wird.

[4] Vgl. dazu unten S. 288ff., bes. GL II 24.

[5] Die häufig auftretende Bezeichnung „Vater" in GL II u. III umschreibt sowohl das höchste Wesen (dafür II 10 „Ur-Vater" *ab qadmaia*) als auch den Boten („Helfer, Geleiter"), was beides nicht immer streng zu trennen ist; so in II 2. 22; III 11. 17. Eindeutig das „Leben" gemeint ist damit in II 1. 6. 10. 11. 19; III 32. 49. 50. Andererseits ist es der „Helfer" (*adiaura*; *naṣba*, was auch „Pflanzer, Schöpfer" bedeuten kann, wie sicherlich in II 10: 49, 10ff./469, 2ff. und 23: 66, 6/493, 10), wie in II 2. 14 (der große Helfer). 18 (Uṯra und Geleiter); III 16; Abaṯur II 8; der Mānā III 47 (s. dazu unten S. 270 Anm. 4). Besonders beachtenswert ist darunter III 16: „Als ich (die Seele) meinen Vater, den Uṯra, erblickte, den Mann, der mir ein Helfer ist . . ." (96, 13f./535, 29f.) und III 12 Ende: „Sohn Guter, zeige mir den Weg, auf dem du kamst / und den Aufstieg, auf dem dein Vater emporstieg / zum Orte des Lichtes" (90, 14f./527, 29—32). „Sohn Guter" (*br ṭabia*) kann sowohl die Seele als auch den Boten bezeichnen (vgl. II 11: 88, 8/524, 27): es liegt also hier die Idee des „Salvator salvandus" zugrunde. Jedenfalls ist die Rede vom „Vater" im GL Ausdruck für die Abstammung der Seele von der Lichtwelt und bezeichnet konkret sowohl den „Helfer" (oder „Schöpfer"), der die Seele brachte und holt (vgl. auch 70, 19/499, 21f.), als auch den mit diesem letztlich identischen höchsten Gott. Es ist ein Terminus, der die enge Beziehung ausdrücken soll; er wird auch, wie schon erwähnt, auf den Lehrer, den Rabbā, angewendet.

adiqit lalma hzaiṯ̲	Ich schaute hin und erblickte die Welt:
hu snia udmuṯ̲ lakašra	sie ist häßlich und ihre Gestalt unordentlich (Lidzb.: unförmig).

Eine gleiche, ausführliche Schilderung liegt bekanntlich GR III, 70f. vor; dort ist es der Lichtbote Mandā d̲Haijê, der zur Finsternis herabsteigt (s. o. S. 214f.). Der Mānā (= Adam!) zögert in den Rumpf (*'ṣṭuna*) einzutreten (62,20—24/488,29—32):

miṭiḥ adiaura rama	Der hohe Helfer kam zu ihm,
d̲hu aulḥ bihda ziwa rba	der ihn in ein Stück reichen Glanzes hineintrug[1].
amarlḥ	Er sprach zu ihm:
anat lbuš d̲lbušak	„Ziehe dein Gewand an,
bziwa d̲napšak mqaimit	damit du in deinem eigenen Glanze feststehst.
...	...
'ul udurbḥ[2] *bhazin 'ṣṭuna*	Tritt ein und wohne[2] in diesem Rumpfe,
d̲'tit minḥ d̲tihuia šurbta	aus dem der Stamm hervorgehen soll.

Es liegt ein gleicher Tatbestand vor wie oben S. 261f., wo der anonyme Uṯra oder „Mann" die Seele in den Rumpf oder Körper wirft, so wie es allgemein im GL vorgestellt wird; vgl. z.B. III 43 (= Lit. LXVI), wo ebenfalls Adam für die Seele steht 120,14f./571,17f.; Lit. 92,2):

nhura rmun[3] *bhšuka*	Es (das Leben)[3] warf Licht in die Finsternis,
uhšuka bnhura 'tmlia	und die Finsternis füllte sich mit Licht.

Im mandäischen „Perlenlied" der Oxforder Rolle I 56 (Lit. 223ff. = CP 165: 143ff.) findet man die gleiche Aussage:

ania ana d̲'niun hiia (rbia)	Ein Armer bin ich, den das (große) Leben erhörte,
umšania d̲'utria d̲nhura šaniun	und ein Weltfremder, den die Uṯras des Lichts weltfremd machten.
atiun mn dur ṭabia	Sie brachten mich aus dem Wohnsitz der Guten,
ha bdur bišia šrun	ach, im Wohnsitz der Bösen ließen sie mich wohnen.

Ebenso GL III 47 (122,22f./574,35—575,2):

šadilia bdur bišia	Sie warfen mich (Mānā) in den Wohnsitz der Bösen,
bdaura d̲dairia haṭia	den Wohnsitz, in dem die Sünder wohnen.
nsiblia[4] *bišia*	Die Bösen nahmen mich (gefangen),
umšabšilia[5] *kul almia*	alle Welten suchen mich zu betören.

---

[1] Vgl. GR III: 110,7f. (s. o. S. 249).
[2] So mit Lidzbarski st. *'iul u'durbḥ* „ich werde eintreten und in ihm wohnen (Wohnung nehmen)".
[3] So oder „sie" (die Uṯras, s. Fortsetzung des Textes); anders Lit.: *rman.*
[4] BCD *nsibluia*; Dr *nsibuia.*
[5] So mit Lidzbarski st. *mšamšilia.*

Es geht hieraus hervor, daß es nicht die „Bösen" sind, die die Seele oder den Mānā in die Finsternis-Welt werfen, sondern offensichtlich irgendwelche Lichtwesen. Wiederholt steigt der Mānā selbst hinunter, jedoch vom Leben gesandt, wie der Bote; vgl. GL II 16 (59/483f.):

anat qum lalma hutlḫ	Brich auf, steige zur Welt hinab,
u'zil bgu pagra 'rbia	geh hin und wachse im Körper auf.
'zil 'rbia bgu pagra	Geh hin und wachse im Körper auf,
blbuša hanatḫ ḏpqadlak	in jenem Gewande, das man dir (an)befohlen.
...	...
al bgu pagra	Er trat in den Körper ein,
bhanatḫ lbuša ḏpqadlḫ	in jenes Gewand, das man ihm (an)befohlen.
darbḫ b'ṣṭuna	Er wohnte im Rumpfe
urazia bgauḫ nhar[1]	und die Mysterien leuchteten[1] durch ihn.

Wie aus den Beispielen ersichtlich, schillert natürlich der Begriff „Körper" oder „Rumpf" zwischen mikrokosmischer und makrokosmischer Bedeutung, ein Tatbestand, der in diesen Texten nicht anders zu erwarten ist. Was mit den „Mysterien" (*razia*) im letzten Passus gemeint ist, geht aus einem jüngeren Text hervor: ATŠ III b, § 63, S. 70f. (DC 6 ib., § 52, S. 221), Faks. S. 33, Z. 13—10 v. u.[2]:

haizak kḏ atat[3] *nišimta mn almia ḏnhura ubpagra niplat atiat abihdḫ mn kulhun razia ḏ'ka barqa ḏnhura*	Dann als die Seele aus den Lichtwelten kam[3], in den Körper fiel, kamen mit ihr alle Mysterien, die in der Lichterde (vorhanden) sind:
mn ziwa umn nhura mn kušṭa umn laufa umn tuqna umn šlama[4] *umn kul mahu ḏ'ka barqa ḏnhura ḏhauilḫ ṣauta lnišimta hazia*[5] *umitkarkḫ*[6] *umamla minaihun hauilḫ*[7] *ahid 'da mn bišia umšarkizania ḏtibil*	Vom Glanz, vom Licht, von der Kuštā (Heilswahrheit) und Laufā (Gemeinschaft) von der Klarheit (Festigkeit) und dem Frieden[4] und von allem, was am Lichtort (vorhanden) ist, (das) bildete die Gesellschaft dieser Seele und umfing sie und sie füllte sich mit ihnen, damit sie ihr ein Helfer vor den Bösen und dem Zorn der Tibil seien.

Sind nach diesem Text mit der „Seele" die mandäischen Heilswerte verbunden und kommen mit ihr zur Tibil, so werden anschließend die „Mysterien der Finsternis", die negativen Tugenden und Werte[8], mit dem (bösen) Geist (*ruha* [*bišta*]) verbunden; sie gelangen mit diesem

---

[1] Dr *ninkar* „werden leuchten".

[2] Vgl. auch Drower, Adam S. 49f.

[3] DC 6 om.

[4] DC 6: +*umn turṣḫ*. „und von der (ihrer) Aufrichtigkeit (Geradheit)."

[5] = *hazin*; DC 6: *urauzḫ* „erfreute sie".

[6] Viell. *mitkarbḫ*; DC 6: *umdakiḫ umitkarkiḫ* „reinigte sie und umfing sie".

[7] DC 6: *uhauilḫ*.

[8] Aufgezählt werden: Gesang (*zmara*), Tanz (*rquda*), Schmach (*q*[*u*]*lala* „frivolity"), Falschheit (*zipa*), Täuschung (*šiqra*), Lüsternheit (*ragagta*), Blendwerk (*hrara*), Gewalttat (*tuqpa*), Lüge (*kadba*), Zauberei (*haršia*), Verdrehung (*'piquta*) bzw. Perversion.

in den Körper-Adam, „so daß die Seele sie (oder ihn?) nicht beherrschen kann" (ib. § 64, S. 71, bzw. § 53, S. 221; Faks. 33,10—6 v. u.). GR III (101/108) ist es der „Geist" Ptahils, den die Planeten in den Körper werfen[1]. Sonst ist vom Eintritt der *ruha* zusammen mit der *nišimta* nicht die Rede, wenn auch das Verhältnis von *ruha* und *nišimta* beim „Massiqtā" eine bedeutsame Rolle spielt[2]. Der individuellen (mikrokosmischen) *ruha* (Geist) entspricht die makrokosmische Rūhā, mit der sich in den jüngeren Texten ähnliche Spekulationen beschäftigen[3].

Die Kosmogonie J 13 (vgl. oben S. 207f.) schließlich führt als fünftes Glied der in die Finsternis gesandten Elemente die „Seele" auf (51, 14f./56,19f.):

atiuia lnišimta mana dakia urimuia abpagra baṭla	Sie brachten die Seele, den reinen Mānā und warfen sie (ihn) in den vergänglichen Körper.

Die altbekannte Terminologie ist hier für eine besondere Konzeption verwendet worden. Unter der 3. Plur. sind, wie in den anderen angeführten Stellen, irgendwelche Uṯras oder Lichtwesen zu verstehen[4]. In all diesen Texten drückt sich die Auffassung aus, daß es letztlich die Lichtwelt als solche ist, die den „Lichtfunken" zur Welt (Finsternis, Ort der Bösen) sendet oder senden läßt.

5. Im Gegensatz zu den bisherigen Stellen wird nun in einigen Texten die Auffassung vertreten, daß es der Demiurg ist, der nicht nur den Körper oder Rumpf Adams geschaffen, sondern auch seine Seele herbeigebracht hat. Wir haben dafür schon die Darstellung in GR III kennengelernt (oben S. 249). In diesem Stück haben sich die verschiedensten Konzeptionen ineinandergeschoben, wie aus der bisherigen Erörterung eindeutig hervorgeht. Eine davon ist die, daß Ptahil zur Belebung des Adam-Körpers oder -Rumpfes sich die Seele bei seinem Vater Abaṯur holt, der sie selbst vom Leben erhält; aber durch Mandā ḏHaijê wird er schließlich an der Ausführung seines Vorhabens — die Belebung Adams — gehindert. Als Ergänzung dazu kann GR X herangezogen werden (vgl. oben S. 250); danach führt Ptahil tatsächlich seinen Auftrag aus und „wirft" den Mānā in Adam und Hawwā. Ebenso ist nach GR III (89/91; s. u. S. 306) der „geliebte Sohn", der hierbei auch ptahilsche Züge trägt, Schöpfer des Adam

---

[1] Vgl. Apokryphon Joannis p. 51 (142f. Till).
[2] Vgl. dazu Prol. S. 165f.; Drower z. St. (ATŠ) u. WW S. 143f.
[3] Prol. S. 165 Anm. 7: Drower, in: König, Rel.wiss. Wb. S. 512; oben S. 238 Anm. 2.
[4] S. o. S. 208. Daß hier — vielleicht aus einem anderen Kontext oder einer anderen Überlieferung — das Leben als Subjekt gemeint ist, scheint mir unwahrscheinlich.

(„Königs") und sein Beleber[1], erst darauf werden die drei Uṯras als Hüter der Seele eingesetzt (s. o. S. 249).

Ferner sind an dieser Stelle zwei Texte aus dem GL III zu nennen, deren diesbezügliche Formulierung ebenfalls die Gestalt Ptahils als Seelenbringers im Auge zu haben scheinen. III 20: 101f. (543f.) = Lit. LXVIII (99ff.) bzw. CP 54f. (t. 80—82) zeigt mit der in GR III vorhandenen Überlieferung mehrere Übereinstimmungen:

amar amar nišma	Sage, sage, Seele,
banak man	wer dich gebildet hat.
man bnak uman banak	Wer hat dich gebaut und wer dich gebildet
uman hua gabra naṣbak	und wer war der Mann, dein Pflanzer?
(*malil uamar nišma*	(Drauf erwidert und sprach die Seele;
nišma bnina umbanana)	die gebaute, wohlgebaute Seele:)
had ban had banan	„Einer hat mich gebaut, einer mich gebildet.
had hua gabra naṣbai	Einer war der Mann, mein Pflanzer.
had mn bnia šlama	Einer von den Söhnen des Heils
manata bṯabuta lgaṭ[2]	nahm gütig (in Güte) einen Teil[2].
kanan bknan ziwa	Er wickelte mich in einen Wickel des Glanzes
unsib ladam ašlman	und nahm mich und übergab mich Adam.
adam btmimuṯḫ[3]	Adam in seiner Einfalt[3]
bhit[4] *ḏla'da*	schämte sich[4], da er nicht wußte,
ubhit[4] *ḏlapraš*	und schämte sich[4], da er nicht verstand.
adam btmimuṯḫ	Adam in seiner Einfalt[4]
nsib b'uṣṭun[5] *pagria rman*	nahm und legte mich in den körperlichen
...	Rumpf ...
ḏgidia umraria u'lqia[6]	von Wermut, Bitterkraut und Dornen(?)[6]
iatib nišma unaṭar	Die Seele sitzt da und behütet
špinza[7] *ḏpagria ḏpqadlḫ*	die körperliche Herberge[7], die man ihr anvertraut.

Der „Pflanzer" der Seele ist ein „Sohn des Heils". Dieser Name taucht bekanntlich GR III (93/97) im Zusammenhang mit Ptahil auf (s. o. S. 127f.); er gehört selbst zu den „Söhnen des Heils", die die Uṯras des Zweiten (Lebens) hervorgerufen hatten. Weiter heißt es in dem GR-Text von Ptahil (102,9f./110,7f.):

---

[1] Vgl. auch GR XIII (286,16f./284,18f.): Ptahil (Gabriel) schafft Adam und Eva mit Unterstützung des Lebens; s. u. S. 308f.).

[2] Drower, CP a.a.O.: „Took (accepted) his lot (duty)."

[3] Vgl. oben S. 259 (GR III: 92): „einfältige Uṯras".

[4] So mit Lidzbarski st. *bit*.

[5] So Lit.; GL *biṣṭun*; *b'ṣṭun*.

[6] *'lqia* (vgl. Lidzbarski, Joh. S. 132 Anm. 9 und Nöldeke, ZA XXX, 1916, S. 150f.: arab. *'ullaiq* „Dornbusch"; in neuerer Zeit: „rankende und kriechende Gewächse oder Sträucher verschiedener Art", nach Wehr, Arab. Wörterbuch, 1952, Bd 2 S. 570 s.v.), wird von Lady Drower mit „decaying substances" wiedergegeben, und in einer ib. angeführten Stelle aus ATŠ mit „rotten (fruit)" (CP S. 54 Anm. 2). Drower-Macuch, Dict. 351b: „a bitter plant or fruit" (belegt nur im Plural).

[7] So Leid., Lit. und CP st. *b'ṣṭuna* (GL 102,8).

kanḫ ptahil bṭartbunḫ dakia	Ptahil wickelte ihn (den Mānā) in seinen reinen Turban
umkaninbḫ[1] *b'uṣṭlḫ*	und umhüllte ihn mit seinem Gewande.

Beide Parallelen legen es nahe, daß hier der Demiurg Ptahil mit dem „Pflanzer" gemeint ist; vgl. auch GL II 8 (oben S. 253), wo Adam „den Mann, seinen Pflanzer, den Bildner der Körper, verflucht". Neu ist in GL III 20 die Auffassung, daß Adam die Seele selbst — aus „Einfalt" (*tmimuta*) — in den Rumpf legt, d. h. er die Schuld an ihrem Verweilen in der Finsternis (= Welt) trägt. *Eṣṭūnā* „Rumpf" kann hierbei zugleich makrokosmisch verstanden werden (Finsternis, Tibil)[2] und Adam als „himmlischer Adam" (s. u.).

Der andere Beleg findet sich GL III 60 (134f./592f.). Auch in diesem Text wird Ptahil nicht namentlich genannt, aber er wird wohl damit gemeint sein. Es begegnet bemerkenswerterweise der gleiche Ausdruck wie in III 20: 135,6—18 (529,28—593,22):

man ašran bit šuba	Wer ließ mich im Hause der Sieben wohnen
umanun[3] *man šra 'lai*	und wer breitete ihr Gewand (*mana*)[3] über mich?
man rman b'ṣṭuna	Wer warf mich in den Rumpf
ḏgidia mraria u'lqia[4]	von Wermut, Bitterkraut und Dornen[4]?
. . .	. . .
maṭia adiaura rama	Der hohe Helfer kommt,
ḏhu ulabihdḫ ziwa rba	er und mit ihm großer Glanz.
ašlḫ lbiš pagra	Er zog ihm das körperliche Gewand aus
ḏgidia umrara u'lqia[4]	das von Wermut, Bitterkraut und Dornen[4]
. . .	. . .
albšḫ lbuš rbia	Er zog ihm das Gewand des Großen (Lebens) an
uadiḫ 'l gabra ḏqiriḫ	und führte ihn an dem Manne vorbei, der ihn geschaffen (hervorgerufen).
uadiḫ 'l škinata	Er führte ihn an den Škīnās vorbei,
ḏhu gauaihun dar	in denen er gewohnt hatte.
adiḫ 'l bnia šlama	Er führte ihn an den Söhnen des Heils vorbei,
gubria ḏkušṭa pašṭia	den Männern, die Kušṭā reichen.

Durch Vergleich mit GL I 3 (22,11ff./440,18ff.) ergibt sich einwandfrei, daß der „Mann" Ptahil ist:

ana aditḫ 'l maṭarata[5]	Ich führte ihn an den Wachthäusern[5] vorbei
u'l guha urugza ḏhazin alma	und an der Erschütterung[6] und dem Zorn dieser Welt.
ana aditḫ 'l ptahil ḏhu qiriḫ	Ich führte ihn an Ptahil vorbei, der ihn geschaffen (hervorgerufen).
ana hauitḫ bit abatur . . .	Ich zeigte ihm das Haus des Abaṯur . . .
amṭitḫ tiniana . . .	Ich brachte ihn zum Zweiten . . .

[1] So wohl mit Lidzbarski st. *umhaninbḫ* „er liebkoste, umschmeichelte ihn"!
[2] Vgl. auch Drower z. St., 158f. 233 Anm. 5; s. o. S. 266.
[3] So mit Lidzbarski st. *uman*.
[4] S. o. S. 268 Anm. 6.
[5] Dr *maṭarta* „Wachthaus" (Sg.).
[6] Oder „dem Getöse" (jar. *guha*).

Diese Station ist offenbar allgemein mit der der „Söhne des Heils" identisch, während das „Haus Abaṯurs" den Škīnās entspricht, in denen das „Glanzwesen" (Seele) aus III 60 gewohnt hat. Ferner ist zu vergleichen III 14 (93f./530f., s. o. S. 130) und 29 (110/556: Ptahil, Abaṯur und die Zweiten).

Wir sehen also, daß bereits in einigen Massiqtā-Hymnen die Vorstellung oder Überlieferung von Ptahil als Seelenträger Eingang gefunden hat, offenbar in Zusammenfassung der Anthropogonie, die ja von ihm veranstaltet wurde, und vielleicht in Reminiszenz an den alttestamentlichen Mythos von der Schaffung Adams durch Jahwe-Elohīm (vgl. oben S. 256).

6. Es bleibt uns nun noch übrig die Figur des Adakas zu betrachten. Ihre Behandlung führt uns zugleich zum zentralen Gedanken der mandäischen Anthropologie (bzw. Anthropogonie)[1]. Wie wir gesehen haben, ist in GR III (102ff./109ff.) Adakas-Mānā oder Adakas-Zīwā[2]

a) Hüter der Seele (Lidzbarski 109,30)[3];
b) Bringer der Seele (ib. 111,5f.);
c) Vater des Adam, von dem er geschaffen worden war (ib. 112,36f.; 113,1ff. 26f.)[4];
d) ein Uṯra (111,5; 113,3. 5); ein Titel, den auch Adam nach seinem Aufstieg erhält (113,27).

Adakas ist also nach diesen Aussagen ein Lichtbote, wie Mandā ḏHaijê oder Hibil. Diese Auffassung wird uns auch aus CP 379, einem Zidqā-briḵā-Hymnus, bestätigt: S. 293,20f. (t. 441,7f.; Adakas-Malālā-R[ab]bā als Rab Šgandā des „großen gewaltigen Mānā"). S. 301f. (t. 455ff.) fungiert Adakas-Mānā als Psychopomp, wobei er auch die Rolle des Todesengels Ṣauriēl übernommen hat[5]:

had šaruia ḏatia alanpak	Einer ist der Löser, der zu dir kommen wird,
adakas mana abun[6] *unapkak*	Adakas-Mānā, dein Vater[6], der dich heraus-
b'uhra	führen wird auf einem Wege,
ḏhauma uziuihta urmitia litbḫ	der ohne Glut, Schrecken und Beben ist.

[1] Vgl. dazu auch Prol. S. 151—153.

[2] Vgl. die Aussage, daß der „Glanz des Lebens" in Adam spricht (110,23), der hier mit dem Mānā oder der Seele identisch ist.

[3] Vgl. Drower, Adam S. 38 („Adakas is the guardian-spirit, the dmuta, the Oversoul of the human race . . .").

[4] Zum Begriff „Vater" im GL s. o. S. 264 Anm. 5. Hier ist „Vater" Bezeichnung des Helfers der Seele, und bereits III 47 (122,23f./575,3) erhält der Mānā den Titel „Vater" (Adams? oder ist hier der Große Mānā gemeint, wie oben S. 34 geäußert?). Vgl. auch Drower a.a.O. S. 22 u. 34f.: „The Secret Adam is also the archetype of Adam the pattern of a human being . . ." Vgl. unten S. 273 mit Anm. 3; Odeberg S. 9.

[5] Vgl. Drower z. St. Vgl. auch ATŠ II, § 217 (90,10 v. u.): Adakas-Malalā (*dakia*) als Befreier (Erlöser) von Seele und Geist.

[6] So wohl st. *abun* „unser Vater".

Er führt dann die Seele an den „Wachthäusern" usw. vorbei und inthronisiert sie im Lichtreich (mit Gewand, Turban und Kranz); sie wird den Uṯras gleich (302,11/t. 456,3).

Andererseits geht besonders aus GR X einwandfrei hervor, daß Adakas-Mānā mit dem in den „Rumpfadam" gefallenen Mānā identisch ist, zugleich aber auch als Offenbarer bzw. Bote auftritt; vgl. 243,7ff. (244,13ff.):

uhaizak amar adakas mana ḏmn atra kasia ata unpalbḫ badam uhawa zawḫ uaqmḫ ladam ulhawa zawḫ 'l ligraihun uanhar ainaihun lmihzia . . .	Alsdann sprach Adakas-Mānā, der aus dem verborgenen Ort gekommen war, in Adam und seine Frau Eva gefallen war, Adam und seine Frau Eva auf die Füße gestellt, ihre Augen erleuchtet, daß sie sahen . . .

Verglichen werden muß damit 242,5f. (243,17f.):

uhaizak qam adam sgid ušaba lhak gabra ḏptalḫ ainḫ uaqmḫ 'l ligrḫ	Dann erhob sich Adam, verneigte sich und pries den Mann, der ihm die Augen geöffnet und ihn auf die Füße gestellt hatte.

Ferner ist der Passus 244,6f. (245,1f.) wichtig:

uamarlun adakas mana lšibiahia ulalmia kulhun kaḏ ana latiun ularimiun badam uhawa zawḫ razaikun dilkun[1] *laqmuia ladam ulhawa zawḫ bruha*[1] *ḏptahil rmabḫ ḏabuia 'hablḫ ḏabatur abuia paqdḫ ainḫ laptalḫ u'l ligrḫ laqam upumḫ laptalḫ ula'štaiia*	Da sprach Adakas-Mānā zu den Planeten und zu allen Welten: „Als sie (!) mich noch nicht gebracht hatten und in Adam und seine Frau Eva geworfen hatten, haben eure Mysterien Adam und seine Frau Eva nicht aufgestellt, hat er durch den Geist (*ruha*), den Ptahil in ihn geworfen, den sein Vater ihm gegeben, dem sein Vater Abaṯur befohlen hatte, die Augen nicht geöffnet und auf den Füßen nicht gestanden und den Mund nicht geöffnet und er sprach nicht.

Im vorliegenden Text (abgesehen von der gleichen Tradition, wie sie uns in GR III entgegentritt, s. o. S. 250) ist beachtenswert, daß Adakas-Mānā von anonymen Wesen gebracht worden ist (vgl. *ata . . . rma*), so wie wir es bereits kennengelernt haben (S. 264ff.). Aus 245,19 (246,8f.) geht denn auch hervor, daß er von den „Uṯras, den Söhnen des Lichtes", seinen Brüdern und Freunden, gebracht worden ist. Noch auffälliger ist jedoch eine vorhergehende Stelle:

ušra manda ḏhiia b'uṣar libḫ ḏadam ubadakas mana ḏata unbalbḫ (244,5f.)	Mandā ḏHaijê (Erkenntnis des Lebens) nahm Platz in der Schatzkammer des Herzens Adams und in Adakas-Mānā, der kam und in ihn gefallen ist. (244,37—39)

Für unsere weiteren Erörterungen wichtig ist dieser Zusammenhang von Mandā ḏHaijê und Adakas: die „Gnosis des Lebens" wohnt in

[1] Dr om.

Adakas-Mānā! Letzterer ist nach den zitierten Texten der Beleber, spiritus rector und movens des Adam und damit das Lebens- und Lichtelement im Körper oder Rumpf (makrokosmisch gesehen: in der Finsternis oder Tibil). Diese Auffassung hat in unserem (sonst sehr verworrenen)[1] Buch zu einer besonderen Interpretation des Adakas geführt, die wohl einem anderen Überlieferungszusammenhang oder Ideenkreis entstammt, aber an die Schilderung des Adakas in diesem Traktat anknüpfen konnte. Er wird nämlich mit dem „göttlichen Gesetz" (*nimusa* = νόμος)[2] gleichgesetzt, dem Gesetz, das im wahrsten Sinne des Wortes, die Welt zusammenhält (247f./248f.)[3].

abatar ḏnimusa npalbḫ badam qam adam 'kilta akal hu ušurbata ḏminḫ hauian (248,5f.) (vgl. 243,7—14/244,13—20!).	Nachdem Nīmūsā (das Gesetz) in Adam gefallen war, stand er und die Stämme, die mit ihm waren (!), auf und aßen. (248,16f.)

245,13ff. (246,1ff.) werden die Namen und Identifizierungen des Adakas als Makroanthropos oder geistiges Abbild des irdischen (körperlichen) Adams aufgezählt:

Haupt Adakas *riša adakas*
Verborgener (geheimer) Mānā *mana kasia*
Sproß (Nibṭā) *nibṭa*
Welt des Nīmūsā bzw. der „Seele" (?)[4] *alma ḏnimusa*
Seele *nišimta*
Mānā *mana*
Einlöser der Einlösungen (?)[5] *paria pariata*

---

[1] Vgl. oben S. 252 Anm. 1.

[2] Vgl. G. Furlani, Nimusa, Nimrus e Namrus negli scritti de Mandei, RANL Ser. 8, cl. di scienze mor. stor. e filol. Vol. 6, 1951, S. 519ff. Drower-Macuch, Dict. 298 (s.v. *nimusa*): a) (Jewish) law, religious law, b) system, order, constitution, established or traditional custom, regularity, behaviour, conduct, way of life (sometimes confused with *nous*?), c) false religion. In unserem Text kommen in erster Linie die Bedeutungen unter b) in Frage (vgl. ib. die Übersetzung von GR 248,5f.: „after order was established in Adam . . .", 248,4f.: „before a regular system began in Adam . . ."). Die ursprüngliche Bedeutung hat jedoch einen jüdischen Tenor.

[3] Die Vorstellung, daß Adam das Gesetz in nuce erhält, ist der jüdischen Tradition bekannt: s. Jervell a. a. O. S. 43 und unten S. 336f.

[4] Vgl. Furlani a.a.O. S. 522f.: Seele im religiösen und geistigen Sinne; der Erlösungswert des Gesetzes ist hier mit der Seele zusammengefallen. Drower-Macuch, a.a.O.: „the world of the Law (doubtf.)."

[5] Unklar! Lidzbarski erblickte darin eine Ableitung von der Wurzel *pr'* (hebr. *pāra'*, aram. *pĕra'*) „bezahlen, erstatten, einlösen". Anders jetzt Drower-Macuch, Dict. 364 s.v. *paria* I: vielleicht von *pr'*, *prh*, *prj* „fruchtbar sein, hervorbringen, wachsen, groß werden" (s. ib. 377 s.v. *PRA* I): „Originator of fertility?" Ein ähnlicher Ausdruck findet sich offenbar in einem der von J. de Morgan veröffentlichten Texte (Mission scientifique en Perse. Tom. V, IIe partie, Qmaha ḏhibil ziwa), S. 269, Kol. 28, Z. 39f.: *ḏmia hiia ḏ-minḫ dilia(-iḫ) paria kulhun pariata* (nach Drower-Macuch, ebd.: „its living water fructfies all fertile things").

Licht *nhura*
Trost (?) des Lebens[1] *nihmat hiia*
Tan(n)ā (!)[2] *tana*
Lebendes Feuer (s. Gr III) *ʿšata haita*
Adakas(-Zīwā) *adakas* (*ziwa*)

Diese zwölf Namen, deren Sinn uns nicht immer erschlossen ist, lehren jedenfalls, daß Adakas eine zentrale Rolle in der mandäischen Theologie spielt. Er hat sowohl mikro- als auch makrokosmische Dimensionen, wie auch sein Gegenbild, der „Rumpf" (*ʿṣṭuna*)[3]. In meinen Prolegomena S. 151—153 habe ich gezeigt, daß hinter dieser Gestalt die mandäische „Urmenschspekulation" verborgen ist[4]. Adakas, entstanden aus *adam kasia* „verborgener (oder: geheimer, innerer) Adam", ist Bezeichnung des himmlischen Urmenschen Adam, der zugleich Seele (im irdischen, körperlichen Adam) als auch Bote (Adakas Mlalā GR IX 2) ist, d. h. die mandäische Idee oder Ausprägung des sogenannten „Salvator salvandus" repräsentiert[5]. Sein Aspekt als Erlöser oder Bote hat zu seiner Gleichsetzung mit Mandā ḏHaijê (so in GR III) und mit Hibil (so in GR X) geführt. Letzteres geht deutlich aus dem jetzigen Kontext der in 241 ff. (242 ff.) geschilderten Ereignisse hervor[6].

Daß nun Adam mit dem Adakas-Mānā oft zusammenfällt, ist ebenfalls schon von R. Reitzenstein u. a. bemerkt worden. Es ist dieser Tatbestand besonders deutlich im GL nachweisbar[7]. Wir zitieren dafür als besonders eindrucksvolle aus II 24 (68 f./497 f.):

mitia ḏadam mn bit hiia	Als Adam aus dem Hause des Lebens kam,
adiq šibiahia haziuia	schauten die Planeten hin und erblickten ihn.

[1] Lidzbarski: „Stöhnen des Lebens" (von *nhimta* 1, syr. *nehmṯā*). Besser Drower-Macuch, Dict. 297 b, s. v. *nihmat* (von *nhimta* 2, syr. *nᵉḥemtā*, jaram. *nĕḥĕmtā* „Trost, Tröstung"; vgl. auch Drower-Macuch 291 b, s. v.): „Renewal-of-Life". Drower in Secr. Adam S. 35 nach dem Syrischen: „Resurrection of Life" (?).

[2] Vgl. dazu oben S. 43 ff.

[3] Vgl. jetzt auch Drower, Adam S. 35 f. „Adakas is the metaphysical Adam, the wholly spirituall humanity. He is the macrocosm conceived not only as an Idea but as an Ideal. Adakas is Adam the microcosm's guardian, his soul, his mana, a messenger sent to him . . ." Vgl. bereits Odeberg S. 8 f., der Adakas bezeichnet als „Repräsentant des Menschheitsorganismus", das „Haupt des Stammes der Geister", „eine Art höchster geistiger Potenz der Menschheit" (S. 9). Odeberg versuchte ja den Mandäismus mit Hilfe der jüdischen Mystik (Qabbālāh) zu interpretieren, ein Versuch, der allerdings nicht überall geglückt ist, aber durch Lady Drowers neue Veröffentlichungen teilweise bestätigt worden ist und neue Nahrung erhält.

[4] Vgl. jetzt auch Schenke, Gott „Mensch" S. 105 f.

[5] Vgl. dazu Prol. S. 159 f.; Colpe, Die religionsgesch. Schule S. 171 ff. und 194 ff.

[6] Vgl. bes. auch 243, 7 f./244, 14 (Adakas sprach . . .) mit Z. 14/20 (Hibil sprach . . .) s. o. S. 252 u. 271 f.

[7] Vgl. Prol. S. 152 mit Anm. 7; bes. GL II 14. 19. 21. 24. 25; III 14. 29.

Er spricht zu ihnen: (69,8ff./497,19ff.)

ana lau amintul ldilkun	„Nicht euch zuliebe bin ich hierher ge-
atit lhaka	kommen,
hinila hiia šadrun	sondern das Leben hat mich hergesandt.
...	...
ana 'tit amintul ltiniana	Des Zweiten wegen bin ich gekommen,
ḏ'bidatḫ laniudan	damit seine Werke nicht zu Grunde gehen."
...	...
hu mana baiia b'rutḫ	Da betet jener Mānā in seiner Erleuchtung
...	...
ba ušaba adam lhiia rbia	Lobpreisend betete Adam zum großen Leben:
ḏhazin adiaura šadarlia[1]	„Sende mir diesen Helfer ...".
sliq hiziḫ ltušlima dakia	Er stieg empor und erblickte die reine Vollkommenheit,
ḏ'lḫ dilḫ ata	die zu ihm herankam.
...	...
ligtḫ[2] *biaminḫ ladam*	Sie faßte Adam bei der Rechten
usliq[3] *tirṣḫ bškintḫ*	und stieg empor[3] (und) richtete ihn in ihrer Škīnā auf ...
dukta dairia rbia	an der Stätte, an der das Große (Leben) wohnt.
...	...
uṣautḫ udmutḫ taqna	und ihr Glanz und ihre Gestalt (ihr Abbild?) hell sind.
+hu adam ḏ'habtulia	„Jener Adam, den du mir übergabst,
'tkamar luataikun+[4] *'triṣ*	ist wieder[4] bei dir aufgerichtet".
hinun mbarkilḫ bpumaihun dakia	Es (das Leben) segnete ihn mit reinem Munde
uhinun šapir amria 'lḫ	und sprach freundlich zu ihm:
brikit unaṣbak ḏniṣbak	„Gesegnet seiest du und dein Pflanzer, der dich gepflanzt,
haizin mana aititilak[5]	diesen Mānā brachte ich zu dir."

Der Zusammenfall von Adam und Mānā neben gleichzeitiger Unterscheidung (vgl. den Schluß) findet sich in diesem Text gerade sehr deutlich ausgedrückt[6].

In GR Buch X findet sich nun die gleiche Konzeption vertreten. Adam spricht (241,21—23/243,4—9):

---

[1] Dr *šadarlḫ*.
[2] Dr *ligtia*.
[3] Dr *uasiq* „und er ließ emporsteigen".
[4] Vgl. Lidzbarski z. St.: ++ nach Leid.; Dr om.
[5] So mit BCLeid. st. *aitilak*; Dr *atitilak*.
[6] Vgl. ferner die zweimal in GL II auftretende Phrase: „Ich steige mit der Wurzel (*širša*) des (meines) Vaters empor." Einmal im Munde des Mānā (41,4/457,23), zum anderen im Munde des Adam (71,6f./500,9). Aus GL III 14(91ff./529ff.) geht hervor, daß auch die „Seele" mit Adam gleichgesetzt wird: „Adam verließ seinen Körper / in Glanz und Licht wurde die Seele geborgen." „Erlöse Adam aus der Finsternis / und hebe ihn hierher empor" (Auftrag des Großen an Hibil, s. u. S. 330f.). „Ich holte Adam aus der Welt der Bösen ..., ich brachte Adam an jedem häßlichen Dinge vorbei" (Rede Hibils). „Du hast die Seele hergetragen, du hast sie hergebracht, und warst ihr ein Helfer" (an Hibil gerichtet).

ḏmn bit[1] *hiia huit . . .*	Ich bin aus dem Hause des Lebens entstanden (geworden) . . .
adakas ana ziwa ḏmn atra kasia ata npalbiḫ[2] *uatian*	Ich bin Adakas-Zīwā, der aus dem verborgenen (geheimen) Orte gekommen ist, in mich fiel und mich herbrachte (?).
uat(i)a alanpai ašganda ṭaba lapuqan ltam latra dminḫ 'tit[3]	Dann kommt der gute Bote mir entgegen, um mich dorthin hinauszuführen, zu dem Orte, aus dem ich gekommen bin.

Der Name „Adakas" als solcher begegnet im GR nur in den aufgeführten Traktaten (d. i. III IX 2 und X); GL schweigt. Das ist bezeichnend, ist doch Adakas eine Sekundärbildung, die auf das ursprüngliche *adam kasia* zurückgeht. Dieser alte, ursprüngliche Titel ist nun in GL II 18 anzutreffen, und zwar in einem einwandfrei klaren Zusammenhang, der uns ein Bild von der ältesten Form dieser Vorstellung vermitteln kann[4]. Dieser Text ist eines der bekannten „Mānā-Lieder", mit dem üblichen Aufbauschema: Klage und Frage nach dem Woher, Antwort und Trost des Boten, siegreicher Aufstieg (GL 61f./486f.):

man ašran bgu tibil	Wer ließ mich in der Tibil wohnen
ubit bildbabai man autban	und wer ließ mich im Haus meiner Feinde sitzen?
. . .	. . .
masgia uatia 'utra	Der Uṯra zog hin und kam
alma l'ṣṭun[5] *pagria mṭa*	bis er zum körperlichen Rumpfe gelangte.
mṭa 'ṣṭun[5] *pagria*	Er gelangte zum körperlichen Rumpfe,
ladam kasia ḏnimarlḫ	da sprach er zum verborgenen Adam:
ia adam kasia	„O verborgener Adam,
mn bit hiia man atiak[6]	wer hat dich[6] aus dem Hause des Lebens hergebracht?
. . .	. . .
'u 'da 'lak rbia	Wenn das Große (Leben) von dir wüßte,
mn binataiun lapaqduk	hätte es dich nicht aus seiner Mitte weggeheißen.
. . .	. . .
malil adam kasia	Darauf sprach der verborgene Adam
ḏnimarlḫ lgabra ḏšailḫ	und erwiderte dem Mann, der ihn gefragt:
ab mida iada 'lai rbia	„Mein Vater, das Große (Leben), weiß von mir,
mida iada 'lai rurbia	das Gewaltige (Leben) weiß, ja weiß von mir.

Hiernach ist der „verborgene Adam" identisch mit dem im „körperlichen Rumpfe" befindlichen Mānā oder der Seele, so, wie es auch in

[1] So mit Leid.; Dr om.
[2] B *npalbḫ*. [3] Dr *'tib*.
[4] Lit. LXXVII (145,3) = CP 77 (88,1) bringt den „verborgenen Adam" im Rahmen einer Litanei, zusammen mit Bihram und Rud, und als Uṯra bezeichnet. Nach Oxf. Slg. IV 10 (Lit. 269,3 = CP 338, S. 236) hat Hibil (!) dem „verborgenen Adam" das Banner für die Gemeinde übergeben (vgl. dazu Kult S. 32).
[5] Dr *'uṣṭun*. [6] ADr *atian* („. . . mich . . . hergebracht").

GR X zum Ausdruck kam. Ferner wird er in diesem Text ebenfalls vom Boten, der ihn brachte und wieder zurückführt, unterschieden, also in gleicher Weise, wie wir es aus den Darstellungen vom Fall der Seele kennenlernten. Außerdem wird aus unserem GL-Text besonders der prototypische Charakter des Adamgeschehens für das folgende Erlösungsgeschehen deutlich. Der verborgene (geheime) Adam ist die in der Finsternis weilende und zu erlösende Seele, in der Urzeit und auch weiterhin.

Da uns kein anderes Material über die Entwicklung dieser Vorstellung zur Verfügung steht, sind die folgenden zusammenfassenden Ausführungen darüber ein Versuch, auf Grund der vorgelegten Texte, die in den einzelnen Schichten greifbaren Traditionen und Konzeptionen einer inneren Abfolge der Entstehung bzw. Entwicklung entsprechend zuzuordnen.

In den alten Massiqtā-Hymnen findet sich überwiegend die Vorstellung von der Seele, dem Mānā oder dem „verborgenen Adam" (so nur GL II 18), die von einem Lichtwesen (vgl. II 18. 19; III 7. 20. 50) mit Wissen des Großen Lebens gebracht werden[1]. Dieser „Seelenbringer" ist, wie aus GR hervorgeht, im überwiegenden Maße mit Mandā ḏHaijê identisch (teilweise mit drei Uṯras verbunden). Da der „verborgene Adam" (der Mānā!) selbst als ein himmlisches Wesen (himmlischer, präexistenter Adam!) gilt und er nach seinem Aufstieg wieder zu dieser Stellung zurückkehrt, ist seine Ausgestaltung als Bote oder Erlöser verständlich[2]. Die Bildung des Begriffs „Adakas" aus „Ādām kasiā" läßt darauf schließen, daß in der angegebenen Weise die Entstehung dieses Lichtboten zu erklären ist. Vermutlich ist die Konzeption vom Adakas im engen Zusammenhang mit der Mānā-Konzeption[3] ausgebildet worden; beide finden sich immer zusammen wieder (vgl. besonders GL II 18 und den Terminus „Adakas-Mānā"), doch ist sie wohl frühzeitig mit der Seelenlehre, deren älteste Elemente das Leben, Mandā ḏHaijê und die Seele (*nišimta*) sind, verknüpft worden, wie die Texte selbst lehren. Daß dahinter der gnostische Anthroposmythos, die Lehre vom Gott „Mensch" steckt, dürfte nach allem deutlich geworden sein. Adakas ist „innerer Mensch" (Seele), göttlichen Wesens, Lichtbote (Offenbarer) und Erlöser[4]. Wenn

[1] Dieser ist zugleich auch ihr, bzw. sein, Erlöser (vgl. z.B. II 19. III 16. 60).

[2] Daher dann auch Adam Rabbā genannt (GR XI u. XII 1). Zu GR XIV: 297,17—19 (293,32f.) s. o. S. 257 Anm. 4!

[3] Vgl. oben S. 79ff. Man beachte die gleichlautenden Termini vom „verborgenen Mānā" und „verborgenen Adam" (GR X: 241/242; s. o. S. 252).

[4] S. u. S. 297 Anm. 1. Vgl. auch Jervell S. 138f. (Adakas Mānā = Pneuma oder „innerer Mensch", auch Erlöser). Adam R[ab]bā ist jedoch keine mandäische Gottesbezeichnung, wie offenbar auch Schenke, a.a.O. S. 13, annimmt; aus GR 293,32 Lidzbarski kann das nicht geschlossen werden (s. o. S. 257 Anm. 4). DMaṣb. Z. 70f. ist der Mānā R[ab]bā Kabīrā als Adam S'haq R[ab]bā

Adakas als eigentliches Lebenselement des „Körper-(Rumpf-)Adam" zugleich als dessen „Vater" gilt, so liegt dies in der ganzen Lehre be-

---

bezeichnet (vgl. zu diesem Ausdruck Drower, Adam S. 72 und 75 mit Anm. 2). Deutlich als himmlisches Wesen wird der „Verborgene Adam" in ARR Z. 67ff. (Drower S. 5ff.) geschildert. Er trägt den Namen: Adam-S'haq-Zīwā b(a)r Himat Rāzê (182f., 204f.; S. 12 mit Anm. 1; vgl. auch Drower-Macuch, Dict. 319 s.v. *shaq*: „a baptismal name bestowed on Adam"; 145 s.v. *himat* „in consequence of, because, product of, result of"; nach Drower auch ein Name der Kosmischen Mutter), in ARZ auch S'haq-Zīwā-R(ab)bā-Qadmāiā (Z. 120f.; CP 25,16 = Lit. 28,10; CP 140c, 11f.). Er ist der erstgeborene Sohn, den die Welten verehren, geboren aus der Quelle (*aina*), dem kosmischen Mutterleib (? *marba*), mit Hilfe von Samen und dem „Reinen Äther" (*aiar dakia*), in 360 Tagen gewachsen. Sein Licht scheint über alle Welten und er hält sich für den „Herrn aller Welten" (ARR 99f.; vgl. den gnost. Demiurgen!), aber eine Stimme von oben läßt ihn auf das Antlitz fallen. Ajar dakjā richtet ihn auf und bringt ihm einen Brief vom Lichtkönig. Mahzian-Malalā („das Wort", cf. CP 442,5) instruiert dann Adam über alle Naṣirūtā (Z. 125ff.). Er wird als Priester eingekleidet (die neun Gewänder repräsentieren die 9 Monate der Kindwerdung). So ausgerüstet soll er zur Welt hinabsteigen, um Könige (= Priester) und Welten zu schaffen. Der himmlische Adam ist also Archetyp des mandäischen Priesters! Über diesen mandäischen „Urmenschen" hat jetzt besonders Lady Drower, Adam S. 21ff., 34ff. u. pass. gehandelt. Ihren Ausführungen kann ich aber nicht überall folgen, da sie offensichtlich nicht zwischen alten und jüngeren Vorstellungen bzw. Quellen scheidet. Die von ihr herangezogenen Kommentare bieten das Endstadium der mandäischen Adamspekulationen, nicht den Ausgangspunkt! Den Ursprung der ganzen Idee sieht sie richtig in häretisch-jüdischen Kreisen Samariens (S. 88ff.). „To the true Naṣoraean Adam could never be anything but a spiritual figure, an ideal humanity personified in Adakas, the earthly Adam's guardian, his soul, teacher, ‚the Radiance which came from Secret Place', the heavenly High Priest and King, of whom every earthly priest must be the crowned symbol" (ib. S. 102). Wenn in ATŠ Adam (*kasia*) zuweilen als Mārā ḏRab(b)ūṯā bezeichnet wird, so geht das auf die Idee von Adakas als Belehrer, Offenbarer, Bote zurück und ist als „Herr der Lehre (Belehrung)" aufzufassen (das Amt des belehrenden Priesters!), vgl. dazu Drower, ib. S. 18 u. 26f.; bereits in GR X: 243ff. (244ff.) sichtbar. — Über die gnostische Anthroposlehre s. jetzt die Arbeit von Schenke, a.a.O., der S. 105f. auch die mandäischen Vorstellungen berührt. Eine Dreiteilung Adams in einen pneumatischen, psychischen und irdischen, der der Dreiteilung des Menschen entspricht, findet sich in der Titellosen Schrift aus Codex II von Nag Hammadi (ed. Böhlig-Labib): 160,25—161,12; 162,24—163,3; 161,12—162,24 u. 163,3—15 (Schaffung des ersten Menschen Adam mit Unterstützung der Lichtwelt); eine Zusammenfassung über die drei Adame 165,28—166,5 (S. 84f.): 1. der Adam des Lichtes oder der pneumatische Adam (= Adamas), 2. der psychische Adam, 3. der choische (irdische) Adam. Letzterer hat mit seiner Nachkommenschaft das Wissen des psychischen Adam, der als „Unterweiser" = „Tier" oder Schlange (162,3. 163,33. 167,7. 168,2. 3; Böhlig S. 72f.) fungiert und ein Geschöpf der Sophia-Zoē (161,21ff.) ist (besitzt mannweibliche Züge: Hermaphrodites 161,30f. 165,33). Die Belebung des (ird.) Adam erfolgt durch den Hauch (*nife*) der Sophia Zoē, deren Tochter die (himmlische) Eva ist (163,3—15; 163,30—164,8; vgl. unten S. 293 Anm. 1). Einen gleichen Tatbestand überliefert uns die „Hypostase der Archonten" (Labib I 134—145, spez. 136f.); vgl. dazu neben Böhligs Kommentar in der Titellosen Schrift auch Schenke in seiner Übersetzung bei Leipoldt-Schenke, Kopt.-gnost. Schriften S. 83 und Der Gott „Mensch" S. 61ff. Interessante Parallelen zum mand. Adammythos, wie er bes. in GR XI überliefert wird, liefert uns jetzt die „Apokalypse des Adam" aus Cod. V von Nag Hammadi, ed. Böhlig-Labib S. 86ff. (Text S. 96ff.); vgl. unten S. 302. Eine gute Darlegung der mandäischen Lehre vom

schlossen[1]. Von hier aus ist auch verständlich, wenn die Figur des Adakas als Bote sich quasi selbst dupliziert und als Bringer seiner selbst oder eben der von ihm unterschiedenen, aber abbildhaften Seele (bzw. dem Mānā) auftritt (so in GR III und X). In diesem Stadium der Vorstellung begann dann offenbar die Gleichsetzung des Boten Adakas mit dem ursprünglichen alten Seelenbringer (ebenfalls greifbar in GR III und X). Dieser Konzeption liegt die Idee vom Salvator salvandus zugrunde: die Seele ist mit dem Boten identisch bzw. ein Teil von ihm (Konsubstanzialität von Erlöser und zu erlösenden „Selbst")[2]. Die Verbindung von Adakas, dem personifizierten „verborgenen Mānā" mit der „Erkenntnis des Lebens" (= Mandā ḏHaijê) drückt die Grundauffassung von dem erlösenden Heilswissen aus, das sich selbst erst aus dem Jenseits offenbaren bzw. manifestieren muß und dessen Voraussetzung die eben aus der Lichtwelt gefallene Seele, der „Gott' 'im Menschen, ist. Wenn so Mandā ḏHaijê = Adakas gesetzt wird, ist dies nur eine Konsequenz der ganzen mandäischen Erlösungslehre (vgl. oben S. 278 die Stelle aus GR X: 244,5f./244,37ff.).

Wie nun Hibil auch in anderen Funktionen mit Mandā ḏHaijê, der vermutlich ältesten Erlösergestalt, konkurriert und mit ihm identifiziert bzw. verwechselt, wird, so auch in unserem Falle (s. o. S. 263f.). Auch er hat offenbar seine Entstehung als Lichtbote einer ähnlichen Entwicklung wie Adakas zu verdanken, als Sohn Adams und frommer Naṣōräer wird er nach seinem Aufstieg zum Uṯra und Lichtwesen bzw. -boten[3]. Daraus ist schon ersichtlich, daß er erst sekundär bei der Anthropogonie auftritt und als himmlischer Hibil seinem eigenen Vater Adam erscheint bzw. den Mānā (oder verborgenen Adam) zu

---

„Adakas im Adam-Soma" findet sich bei Brandenburger, Adam S. 99ff., der diese Konzeption auch sehr richtig in den relevanten Zusammenhang der gnostischen Adam-Anthropos-Mystik (S. 77ff.) und der jüdischen Adamspekulationen (109ff. 135ff.) stellt und ihre Originalität gegenüber den christlich-gnostischen und jüdischen Parallelen hervorhebt (s. bes. S. 103 Anm. 1). Die mand. Adakas-Lehre ist eine selbständige Schöpfung aus dem gemeinsamen Milieu heraus.

[1] GR III: 107,22f. (117,32) steht Adakas-Zīwā an der Spitze des ersten Geschlechts (*šurbta*), s. dazu unten S. 281ff. Auch der gnostische Anthropos ist ja „Vater" der Menschen (im geistigen, soteriologischen Sinne). Vgl. oben S. 264 Anm. 5 (bereits GL-Belege); jetzt Drower, Adam S. 22 u. 34f., auch Odeberg S. 8ff.

[2] Vgl. Prol. S. 159. Dieser Gedanke ist jetzt von C. Colpe als zugrundeliegende Idee der oft mißbrauchten und falsch gedeuteten Lehre vom sogenannten „Erlösten Erlöser", wie sie Reitzenstein inszenierte, herausgearbeitet worden (Die religionsgesch. Schule S. 171ff. 186ff. 203ff. S. 189f. über die sachgemäßere Kategorie „Salvator salvandus").

[3] Siehe dazu Prol. S. 163 mit Anm. 3 und unten S. 294ff. Daß Hibil als herabgekommener Mānā (bzw. Seele) himmlischen Ursprungs ist, bleibt davon unberührt; jede Seele ist jenseitiger Herkunft nach mandäischer Auffassung und hat „Uṯracharakter". In der „Schrift ohne Titel" des Codex II von Nag Hammadi kehrt der Licht-Adam zurück (159,33), wie Adakas-Zīwā in GR 102,19 (110,26).

ihm bringt (GR X). Auch die „drei Uṯras"[1] Hibil, Šitil und Anōš sind erst zu einem späteren Zeitpunkt als „Hüter" der Seele oder gar als deren Überbringer mit Mandā ḏHaijê zusammengestellt worden. Vielleicht in Anknüpfung an die alte Rede von den (drei?) Uṯras, die die Seele brachten (s. o. S. 265f.). Sie gelten in allen späteren Werken als „Kerntruppe" der Gesandten, und wurden so auch bei der Anthropogonie als beteiligt gedacht (vgl. GR III: oben S. 249 u. 259f.)[2].

Schließlich ist dann im Zuge der positiven Bewertung des Demiurgen Ptahil auch ihm die Seeleneinpflanzung zugeschrieben worden. Auch er ist ja ein, wenn auch abgefallenes Lichtwesen, dem dieser Vorgang zuzuschreiben war, noch dazu, wo er als „Bildner des Körpers" in Reminiszenz an die biblische Anthropogonie auch Beleber des Adam sein konnte. Andererseits wurde so auch seine Abwertung zum Ausdruck gebracht: er hat das verhängnisvolle Werk der Seeleneinpflanzung in den „Rumpf" (= Finsternis, Welt, Körper) vollzogen. Die in den diesbezüglichen Darstellungen überall auftretende Unklarheit und Widersprüchlichkeit rührt von diesem Zusammentreffen der beiden Vorstellungskreise oder Überlieferungen, hier Lichtbote — dort Demiurg, her. Wie aus dem GL ersichtlich, hat diese Demiurgenfunktion auch in diesen Texten Eingang gefunden, wodurch ihr relatives Alter bezeugt wird (s. o. S. 268f.). Daß diese Konzeption aber nicht die älteste sein kann, bezeugen gerade die übrigen GL-Hymnen, die Ptahil nur als verfluchten „Bildner (des) der Körper(s)" beschreiben und die Seele vom Leben oder einem seiner Lichtboten gebracht sich vorstellten.

Kurz zusammengefaßt ist also die der Schichtenanalyse entsprechende Entwicklung folgendermaßen vorzustellen:

1. Die Seele (der „innere, verborgene Adam" oder Mānā)[3] wird vom Lichtboten (Mandā ḏHaijê „Gnosis des Lebens") zum Körper-(Rumpf-)Adam, dem Geschöpf des Demiurgen und seiner Helfer (Planetenengel) gebracht.

---

[1] An manchen Stellen ist es jedoch nicht sicher, ob damit immer und überall die drei Adamiten gemeint sind. Wie aus GR I, § 83 hervorgeht, können damit auch die über Adam eingesetzten Hüter (Schutzengel) gemeint sein (vgl. GR III: 108,15ff./119,1ff.). Von drei Uṯras: Jōkabar-R(ab)bā, Mandā-ḏHaijê-R(ab)bā und S'haq-Zīwā-R(ab)bā-Qadmāiā ist in ARZ 120f. die Rede. Für die Dreizahl der Offenbarungsengel bringt die koptische „Apokalypse Adams" eine wichtige Parallele. (65,24—66,14).

[2] Wahrscheinlich liegt dieser Dreizahl von göttlichen Wesen letztlich die in Gen. 18,1ff. berichtete Erscheinung von den drei Männern bei Abraham zugrunde, wie für die Adamsapokalypse A. Böhlig vermutet (op. cit. S. 88).

[3] Wie wir oben S. 80f. bemerkt haben, ist Mānā vermutlich erst später zur Seelenterminologie getreten; eine exakte Aufteilung hinsichtlich des Anthroposmythos läßt sich natürlich nicht geben. Vgl. dazu oben S. 274 Anm. 6. 276 mit Anm. 4. 252 (GR 241/242).

2. Der „verborgene Adam" wird zum Boten (Adakas-Mānā, Adakas-Zīwā, Adakas-Malalā)[1] und Bringer der „Seele" (Mānā).
3. Adakas-Mānā wird mit dem Lichtboten Mandā ḏHaijê (später auch mit Hibil) identifiziert[2].
4. Die „drei Uṯras" treten dem Bringer der Seele bei (als „Hüter der Seele").
5. Ptahil wird zum Bringer der Seele, die er von Abaṯur erhält. Die Verbindung von 1—5 findet sich in GR III und X vor.

Anhangsweise sei hervorgehoben, daß hinter der Verknüpfung von „Glanz" (Zīwā) und Seele (bzw. Mānā), wie sie uns GR III bietet (s. o. S. 249), offensichtlich eine iranische (zoroastrische) Vorstellung steckt, die die Mandäer, wie so vieles, aus dem parthischen Bereich aufgenommen haben dürften[3]. Bundahišn (iran. Rezension Kap. XIV)[4] überliefert folgenden Gedanken bei der Entstehung des Urpaares Mašjē und Mašjānē (Mahrja und Mahrjānag):

pas har 2 az urvar-karpīh bē ō [i] mardom-karpīh vast hēnd, u ān xᵛarr[5] *mēnōkīhā*[6] *andar ō ōyšān šud i ē ruvān*	Danach wandelten sich beide aus Pflanzengestalt in Menschengestalt, und die Glorie[5] trat auf geistige (= unsichtbare) Weise[6] in sie ein, d. i. die Seele.

Mit den entsprechenden mandäischen Darstellungen berührt sich auch eng die Auffassung von der „unsichtbaren Weise" des Seeleneintritts in den Körper (mpers. *tan*), doch stammen im Zoroastrischen beide Elemente von Ōhrmazd (vgl. oben S. 185).

Über die gnostischen und spätjüdischen Parallelen dieser Lehre vgl. meine Prol. S. 153 Anm. 2 (mit Literatur)[7]. Auch im islamischen

---

[1] Es ist der himmlische Anthropos (s. o. S. 276; s. u. S. 297 Anm. 1).

[2] Was auf den alten Zusammenhang von „Erkenntnis des Lebens" und „innerer (geheimer) Adam" (Seele) zurückgeht (s. u.). Adakas wird auch mit Jāwar-Zīwā identifiziert (nach Drower, Adam and the Elkasaites S. 408).

[3] Vgl. dazu die zahlreichen Untersuchungen Geo Widengrens. Eine Zusammenfassung in meinen Prol. S. 118—140.

[4] Nach H. H. Schaeder, in: Reitzenstein-Schaeder, Studien S. 231 (mit leichten Veränderungen). Vgl. auch Zaehner, The Teachings of the Magi, 1956, S. 76.

[5] Vgl. zu diesem Begriff (Ideogramm: GDH *gadda* „Geschick, Glück") Schaeder, a.a.O. S. 230 Anm. 2 („göttliche Lichtglorie"), Nyberg, Hilfsbuch II S. 137 („Königsglorie"), H. Lommel, Die Yäšt's des Avesta, Göttingen 1927, S. 168ff. („Glücksglanz", „eine Lichterscheinung oder wenigstens eine dem Licht verwandte, ihm entstammende Macht, die Glück bringt"), und neuerdings bes. J. Duchesne-Guillemin, Le „xᵛarənah", in: Annali di Istituto Orientale di Napoli, sez. linguistica (dir. da W. Belardi) V, 1963, S. 19—31 (setzt sich mit Baileys Ableitung auseinander. „Dans l'Avesta comme dans les livres pahlavis, le xᵛarənah est à la fois un feu et un fluide vital", S. 30. *xᵛarrah* kann auch „Samen" bedeuten, ib.).

[6] Zu *mēnōkīhā* s. Nyberg a.a.O. S. 150.

[7] Zu ergänzen ist: R. Meyer, Hellenistisches in der rabbin. Anthropologie S. 25ff. 44ff. Die ältesten Belege für den Leib-Seele-Dualismus finden sich bei

Bereich findet sich eine parallele Überlieferung, die der große persische Mystiker Farīd ad-Dīn ʿAttār in seinem Manṭiq uṭ-ṭair wiedergibt und ʿAmr b. ʿOṯmān al-Makkī zuschreibt[1]; danach sollen die Engel bei der Erschaffung Adams sich niederwerfen, um nicht die Einblasung der Seele in Adam durch Gott zu sehen, nur Saṭan beobachtete diesen Vorgang heimlich und wurde dafür bestraft.

c) *Hawwā (Eva) und die Adamiten*

Von Hawwā (Eva) ist bisher nur am Rande die Rede gewesen. Das entspricht dem Textbefund: auch hier tritt Eva sehr zurück, ein Ausdruck der patriarchalisch eingestellten mandäischen Gemeinde[2]. Im GL begegnet der Name der Eva nur im 1. Buch (2 und 3), fehlt jedoch völlig in den Seelenhymnen sowie, bis auf zwei unbedeutende Ausnahmen, auch in den liturgischen Texten[3].

Besonderes Interesse beanspruchen nun die verschiedenen Auffassungen von der Entstehung der Eva, der „Urfrau". Davon ist,

Philo, in der Sap. Sal., im 4. Makk., 1. Hen. 103, 2ff. und Jubil. 23, 31. Die Seele gilt als präexistentes, göttliches Wesen (s. Belege bei Meyer S. 45ff.); auch der Leib ist von Gott geschaffen, aber vergänglich (S. 32). Die zwiespältige Haltung der spätjüd. Anthropologie drückt sich darin aus, daß der Leib als unrein, die Seele aber als rein angesehen wird (Mekhilta ad. Ex. 15, 1; Meyer S. 30); die Inkorporation der Seele ist als ein widergöttlicher, sündhafter Akt geschildert (bei Philo; s. ib. S. 59f.) und die Erde ist Strafort für die Seele des Frevlers (ib. S. 55f.; 4. Esra 7, 38; Qoh. rb. ad 3, 20). Die Vorstellung vom Fall der Seele in den Leib ist im Grunde schon bei dem Amoräer Lewi (um 300) zu finden (s. Meyer S. 65; Lev. rb. 4, § 1: „Die Seele geht von dem Orte des Rechtes aus und sündigt"); vgl. auch Midr. Tanchuma pqwdj § 3 (bei Meyer S. 89ff., bes. S. 90f.!). Das Bild der „Perle" (*margālīt*) für die Seele findet sich schon Mišna jKilʿajim 9 (Tod des R. ʿUlla). Vgl. zum Perlenmotiv Scheftelowitz, Die mand. Religion S. 218; Scholem, Ursprung S. 83 u. 154; ferner Altmann, Gnostic Themes S. 24ff.; hier auch Hinweise auf die gnostischen Lehren entstammende Vorstellung von Adam als Besitzer des Urlichtes (= Glanz Adams Gen. rb. 11, 2; 12, 6: *ziw 'wr pnjw šl 'dm hr'šwn*), vgl. oben S. 249 (GR 102: Glanz in Adam). — Auf dem haggad. „Midraš von der Entstehung des Kindes" (s. o. und bei Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, Kleine Midrašim Bd. 3, Leipzig 1909, S. 213—219) fußt letztlich auch die Darstellung im Zohar II f. 96b—97a, wo die „heilige Seele" (*nšmt' qdjš*) oder „wertvolle Perle" (*mrgljt' ṭb'*) aufgefordert wird, in „jenen Ort, jenen Körper" hinabzugehen und -zusteigen (*zjlj 'wlj bdwk pln bgwf pln*), „damit ihr sie in dieser Welt zum Knecht macht"; nach dem Tode steigt sie wieder auf und wird im Jenseits „liebkost, umarmt, geküßt" usw. (*ḥbjb lgbjh dnšjq lh wgpjp lh . . .*). Ich verdanke den hebr. Text und eine Aufklärung über den Traditionszusammenhang dieser kabbalist. Vorstellung einer freundlichen Mitteilung von Herrn Prof. Scholem, Jerusalem, (vgl. auch seine „Jüdische Mystik" S. 84ff. 246f.).

[1] Nach Helmut Ritter, Das Meer der Seele, Leiden 1955, S. 543f. (Text S. 38/1).

[2] Allerdings gibt es „matriarchalische" Züge: die Nisbebildung nach der Mutter (s. Abschreiberlisten) und die Funktion von Frauen in der Gemeinde (s. Kult S. 30 mit Anm. 3, Belege).

[3] Vgl. Lit. 42, 9 („Erlöse uns . . . von der bösen Zauberei der Söhne Adams und Evas"); 120, 14 (Nachschrift: Bihram als Sohn Adams und Evas!); ferner das „Abahatan Qadmaiê-Gebet" in CP 151.

abgesehen von den monistischen Darstellungen in GR I, II 1 und XVIII, nur näher die Rede im Zusammenhang mit den bekannten Schilderungen der Anthropogonie in GR III, V 1, X, XI und XVIII.

GR III und V 1 zeigen hierbei eine gleiche Auffassung, nach der der Lichtbote Hawwā als „Gefährtin" (Ṣautā) geschaffen hat[1]. GR III (105f./113) ist es eine Gegenschöpfung der Lichtmächte (Mandā ḏHaijê und der Uṯras), die gegen die Verführungskünste der Rūhā und der Planeten gerichtet ist (105/113f.). Die Uṯras sprechen (105, 19ff./114, 35ff.):

hab niṣubta ninṣublḫ ladam	Gewähre uns, daß wir Adam eine Pflanzung pflanzen
uninapšḫ lšurbtḫ	und seinen Stamm zahlreich machen.
...	...
hilula ladam nibudlḫ	Eine Hochzeit wollen wir Adam herrichten
unihauia[2] *unalgiṯḫ*[3] *'nta*	und ihn unterweisen und eine Frau nehmen lassen.
'nta ladam n'tilḫ[4]	Wir wollen Adam eine Frau geben
unišauilḫ ṣauta	und ihm eine Gefährtin schaffen (vgl. unten S. 287).

106, 6ff. (115, 23ff.):

hilula ladam abadnalḫ	Wir richteten eine Hochzeit für Adam her
u'habnalḫ 'nta	und gaben ihm eine Frau.
hawa bzawḫ[6] *'habnalḫ*	Wir gaben ihm Hawwā[5] zur Gattin,
kḏ ḏnṣablḫ mn duktḫ	Wie man sie an ihrem Orte gepflanzt hatte.

An der Hochzeit Adams selbst nehmen auch Rūhā und die Sieben teil (106f./115f.)[7], was für die weitere Behandlung dieses Stoffes aufschlußreich ist. Offenbar liegt hier ein Kompromiß zweier verschiedener Auffassungen vor: einer negativen und einer positiven Bewertung der Frau und Ehe (s. u. S. 283f.).

---

[1] Vgl. auch GR XVII 1: 372, 29f./400, 15f. (Ṣautā; s. u. S. 287f.).
[2] Leid. *unahbilḫ*; Dr *nihuilḫ*.
[3] So B und Leid. st. *unilgiṯḫ*; Dr *niligṯiḫ*.
[4] Dr *naitilḫ*.
[5] Das etymologisch noch ungeklärte Wort hat bekanntlich seinen ältesten Beleg in Gen. 3, 20, wo die bekannte aber nicht haltbare Ableitung von *ḥaj* „lebendig" gegeben wird. Vgl. die Studie von J. Heller, Der Name Eva, in: ArchOr. 26, 1958, S. 636—56, der das Wort selbst im Anschluß an B. Hrozný (ArchOr. 4, 1932, S. 12) mit der ḫurritischen Muttergöttin *Ḫepa(t)* zusammenbringt. Abzulehnen ist der Versuch Lady Drowers, Adam S. 82 Anm. 2, das Wort von *hwa, hjh* abzuleiten. Durch den Zusammenfall von *h* und *ḥ* im Mandäischen ergeben sich äußere Gleichheiten, die nicht zu etymologischen Spekulationen verführen dürfen. Solche Spekulationen finden wir z. B. im titellosen gnostischen Werk aus Nag Hammadi 161, 34ff. (Böhlig-Labib S. 73ff.; Böhlig, Urzeit und Endzeit S. 1067), wo das Wort *ḥawwā* verbunden wird mit *ḥāwjā* „Unterweiser" (ar. *hāwā* „unterweisen"), *ḥêwā* „Tier" und *ḥêwjā* „Schlange".
[6] So Leid. st. *bzauia*.
[7] Vgl. auch ŠḏQ, dazu Kult S. 315f.

Der Passus aus GR V 1 lautet so (vgl. oben S. 255):

uabadilḫ hawa zawḫ un'tiaiar un'tqaiam alma hazin (172,16—17)	Und ich (Hibil-Jāwar) machte ihm (dem Adam) seine Gattin Hawwā, damit diese Welt erweckt und gefestigt (aufgerichtet) werde. (176,36f.)[1]

Nach den anderen Texten ist Hawwā ein Produkt des Demiurgen. Davon weiß auch GR III (100,19f. 21f./107,26f. 29f.). Die Planeten sprechen: „Wohlan! Wir wollen Adam und Eva, das Haupt des ganzen Geschlechts schaffen (*nibda*)", und Ptahil antwortet darauf bei sich selbst: „Wenn ich allein Adam und Eva, das Haupt des ganzen Geschlechts schaffe (*'bda*), was weiß dann Adam in der Welt anzufangen?" Im weiteren Text wird nur von Adam gesprochen (s. o. S. 248). Das Prosastück, in dem diese Sätze stehen, hat durch verschiedene Einschübe den Kontext zerstört, und so ist vielleicht auch diese Formulierung von „Adam und Eva herstellen (*abd*)" erst aus einem anderen Zusammenhang hierhergeraten[2]. Dieser andere Zusammenhang wird uns nun in den folgenden Texten greifbar: GR X (241,9ff./242,25ff.), zitiert oben S. 252. Ptahil baut (*bna*) seinen Sohn Adam nach seiner Gestalt (*dmuṯḫ*) und nach Adams Gestalt wurde Eva (Hawwā) gebaut. „Ptahil und die Planeten, die mit ihm waren, konnten jedoch Adam und seine Gattin Hawwā nicht aufrichten." In beide (!) wird daraufhin der „verborgene Mānā" geworfen (s. o. S. 272). Diese Darstellung paßt gut zu dem im (zweiten) Prosaeinsatz des GR III überlieferten Text, allerdings ist die Terminologie verschieden (*abd* und *bna*).

Ganz anders die Konzeption in GR XI (268,22—269,1/266,19—24), zitiert oben S. 254. Ptahil sagt hiernach zur Rūhā und ihren Engeln, den Planeten[3]:

u'štauia dmuta dilia zakra udmuta dilak nuqubta . . .	Ich will mein Abbild (oder: meine Gestalt) als Mann und dein Abbild (deine Gestalt) als Frau bilden . . .

Ptahil ist auch Schöpfer der Hawwā, aber er bildet (*šwa* „macht") sie nicht nach dem Bilde, der Dmūṯā, Adams, sondern nach dem, bzw. der, der Rūhā. Diese Auffassung ist bemerkenswert, da sie die Erzteufelin Rūhā mit der ersten Frau Eva zusammenstellt: m. E. ein eindeutiges Zeugnis für eine Abwertung der Frau. Wir haben schon früher aufgezeigt[4], daß in der mandäischen Überlieferung neben der

[1] Zur Tätigkeit Hibils als Schöpfer des Urpaares s. u. S. 306ff.

[2] Man kann auch annehmen, daß Hawwā bewußt ausgeklammert wird und Ptahil nur Schöpfer des Adam sein soll. Dies ändert jedoch nichts an der positiven Bewertung der Eva in der weiteren Darstellung. Daß die Schaffung der Eva weggefallen oder ersetzt worden ist, scheint m. E. nicht nachweisbar zu sein. Vgl. oben S. 248 Anm. 1.

[3] S. o. S. 250f. Vgl. dazu die Formulierung GR I, § 83 par. (unten S. 306).

[4] Prol. S. 156 mit Anm. 1 u. 5 mit Verweisen auf verwandtes gnostisches Material. Vgl. auch Drower, Adam S. 73 Anm. 1: Die Frauen „gehören zur

Hochschätzung von Frau und Ehe, Züge einer entgegengesetzten Einstellung sichtbar sind. Auch dabei spielt Rūhā, die in der Gestalt Evas auftreten kann (GR III: 130,21ff.), eine bemerkenswerte Rolle[1]. Diese und andere Indizien lassen es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß die mandäische Weltfeindschaft einstmals auch strengere asketische Forderungen einschloß[2]. Ihre Verwurzlung im „spätjüdischen Radikalismus", der eng mit der Ausbildung der frühgnostischen ἀρετή zusammenhängt, wurde von mir schon Prol. S. 86 Anm. 3 hervorgehoben[3]. Daß trotz alledem die Einehe und Kindererzeugung bei den Mandäern (Naṣōräern) strenges Gebot ist, widerspricht diesen Tendenzen nicht, sondern berührt sich z. B. auch mit gleichen Vorschriften in der hermetischen Gnosis[4]. Das jüdische Erbgut ist dafür in beiden

linken Seite und Rūhā hat deshalb mehr Macht über Frauen als über Männer". DAb. S. 37f. (Euting, Taf. 17) findet sich neben Adam das „Bild (*dmuṯa*) der Hawwā, Tochter des Krūn (!) und seiner Frau; ihr Name (ist) Adams Frau (*zawḫ*).

[1] Auch GL I 3 wird Eva von Rūhā zur verpönten Totenklage verführt. In ATŠ I § 142 (146,9) werden Adam und Eva mit Licht und Finsternis verglichen (vgl. Ps. clem. hom. III 27 Rehm S. 66,15: „Der Mann ist ganz Wahrheit, die Frau ganz Irrtum") und § 241 (49,14f. v. u.) heißt es: „Wisse, wenn sich Adam mit Hawwā vereinigt, ist Adam die Seele und Hawwā der Körper und (sie) ist die Erde und Adam das Firmament" (*tidun kḏ adam liḥ mn hawa adam nišimta hu uhawa pagra u arqa h' uadam rqiha hu*). Dazu gehört ferner die Lehre von der Welt als Mutterleib (*marbā*, ATŠ pass.) oder „Geburt" (*maudala*: Lit. 36,3f. 175,6f. 176,3f.), vgl. dazu die Parallelen bei Peterson, Frühkirche, S. 214ff. u. 213f.; ferner Kult S. 275f.

[2] Vgl. auch Prol. S. 146 und Jonas, Gnosis II S. 35ff.

[3] Reichliches Material zur Rolle von Frau und Ehe im Judentum liefert J. Leipoldt, Die Frau in der Antiken Welt und im Urchristentum, 2. Aufl. Leipzig 1955, S. 72ff., spez. S. 96ff.; L. leitet die asketischen Neigungen vom Griechentum her (ib. S. 47f. 103f.). Vgl. auch für die Bedeutung der Askese und der Bewertung des Weibes im Judentum die Bemerkungen von E. Peterson, a.a.O. S. 209ff., bes. S. 214ff. (Pseudoclementinen) und H. J. Schoeps, ZNW 51, 1960, S. 7ff.

[4] Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, München 1928, S. 343 u. 348f. Die hermetischen Schriften lehren einen weltverneinenden Grundzug und den Dualismus von Körper und Seele (cf. auch Jonas II S. 26ff.; ferner G. van Moorsel, The Mysteries of Hermes Trismegistos, 1955, S. 13ff. 19ff.), aber kennen keine Askese. — Vgl. ferner auch das von Lidzbarski, Joh. S. 61 Anm. 3 wiedergegebene Zitat aus Irenaeus, Haer. I 6,4! Theoretisch kennt auch der Valentinianismus keine „Diskriminierung" des Weiblichen (s. Jervell S. 163), da hier der weiblich aufgefaßte Pneumasamen als irdischer Teil der Sophia gilt; das Weibliche ist pneumatisch, obwohl es nicht voll „eikonisiert" ist (ib.). (Eine libertinistisch-anti-enkratistische Haltung schreibt Irenaeus I 6,4 den Valentinianern zu!) Diese besondere Wertung des femininen Aspektes ist den Emanationssystemen eigen (vgl. die „weibliche Gruppe", wie sie Jonas I S. 351ff. zusammenstellt). Auch bei Simon Magus ist „die Epinoia, Ennoia = Sophia als potentieller Gedanke des höchsten Gottes, sein Abbild. Dem Weiblichen wird aber vorrängig die Möglichkeit des Abfalls zugeschrieben (Sophia!); z. B. im vorvalentinian. Apkr. Joh. Vgl. GL I 3: 20,11f. (438,35): „Eva gehorchte der Rūhā, und Eva nahm alles an, was Rūhā ihr sagte." Dagegen ist in den streng dualistischen Systemen, wie z. B. den pseudoclement. Homilien, eine antifeminine Haltung (das Weibliche = Böse) zu finden (s. Jervell S. 163ff.); vgl. jetzt auch Peterson, a.a.O. S. 214ff. und Schoeps a.a.O.

Erscheinungen verantwortlich zu machen[1], wobei die Einehe selbst schon eine Einschränkung bedeutet[2]. Wenn nun eine gewisse Dämonisierung des Weiblichen eintritt, so kann dies einmal auf die gesteigerte asketische Forderung, der „Lust der Tibil" zu entsagen, zurückgehen, zum anderen aber auf iranisch-zervanitischen Einfluß. In der Zurvāntheologie ist die erste Frau oder „Hure" (*ǰēh*) negativ, böse (d. i. ahrimanisch) bewertet[3] und gilt als Aspekt des Dämons der Konkupiszenz Āz[4].

So zeigt sich besonders in der unterschiedlichen Bewertung der Eva im mandäischen Schrifttum der unausgeglichene Charakter der mandäischen Gnosis[5]. Daß der mehr asketische Zug der ältere ist, ergibt sich aus der ganzen Tendenz der mandäischen Religionsentwicklung: die Etablierung in der Tibil, die mit der alten, besonders im GL bezeugten Kosmosfeindschaft mehr oder weniger in Widerspruch steht.

Grundzug bleibt jedoch, daß Eva, wie auch Adam (als Körper), ein Produkt des Demiurgen ist. Auch GR XVIII: 378,35f. (408,4ff.), zitiert oben S. 176, wird nur davon gesprochen, daß Adam nach der „Gestalt" (*dmuṯa*) des Ptahil geschaffen (*abd*) wird, darauf seine Gattin Hawwā. Es gab also offensichtlich keine einheitliche Konzeption, nach

---

[1] Kroll, op. cit. S. 348 (Philo!); Prol. S. 85 Anm. 2; auch van Moorsel, op. cit. S. 18. K. Steur, Poimandres en Philo, Diss. Nymegen 1935, war mir nicht verfügbar.

[2] Prol. a. a. O. Lady Drower meldet dazu allerdings: „With Mandaeans polygamy is allowed, although infrequent" (Adam S. 73 Anm. 1). Das ist wohl eine islamische Allüre.

[3] Siehe Zaehner, Zurvan S. 187f. u. 190ff. (mit Belegen); vgl. dazu oben S. 284 Anm. .3 Kritik an Zaehners Auffassung üben M. Molé in der RHR CLV, 1959, S. 145—190, spez. S. 183ff. und Bianchi, Zamān i Ōhrmazd S. 176ff. Wie Theodor bar Kōnai, ed. Pognon S. 112 (163), überliefert, gehören die Frauen auf die ahrimanische Seite, denn Ahriman erfüllt ihre Wünsche, während Ōhrmazd die Wünsche der „Gerechten" erfüllt. Vgl. dazu Zaehner S. 184f., Bianchi a. a. O. S. 169f. (lehnt den „zervanitischen" Charakter dieser Überlieferung ab) und Widengren, Mani S. 61. Zaehner hat inzwischen in Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London 1961, S. 233—235, den Tatbestand erneut dargelegt: es handelt sich zunächst um einen Abfall der ersten Frau zu Ahriman, was sich auf alle Frauen überträgt (Gr.Bund. 39,11ff.; Zātspr. 34,31: Zaehner akzeptiert hier die Kritik von Molé, s. S. 333 Anm. 86), dann um eine Befleckung des ersten „Gerechten Mannes" (Gayōmart) durch eben diese Frau oder „Hure" (? s. ebd. S. 234f.; Gr. Bund. 107,15ff.). „The female is represented as having a fatal propensity to evil, for both water and woman herself, though created by Ōhrmazd, desert him and take the Devil's part" (S. 235). Dieser Zug ist ein gnostisches Element im Zervanismus (ebd.).

[4] Zaehner, Zurvan S. 166—183, 191f.; Dawn and Twillight S. 235; Molé a. a. O. S. 167ff.

[5] Vgl. auch Jervell S. 165 Anm. 153. Wenn Hawwā mit dem „Stamm des Lebens" verbunden ist (s. u. S. 309), so ist damit ihre Funktion als „Stammmutter" gemeint; eine der valentinian. Pneumalehre entsprechende Auffassung (s. o. S. 284 Anm. 4) ist damit im Mandäischen nicht verbunden. Über die himmlische Eva s. u. S. 293f.

welchem Vorbild Eva geschaffen oder gebildet wurde[1]. Die Auffassung, daß sie aus Adam geschaffen worden sei, findet sich im Mandäischen nicht[2]. Sie ist immer ein besonderes, selbständiges Produkt des Demiurgen, wenn darauf überhaupt Bezug genommen wird. J 1 und 2 schreiben einfach 4,12f. (9,1f.):

hawa zawḫ mn kana ḏnapšiḫ ahuat	Hawwā, seine (Adams) Gattin, ist aus ihrem eigenen Kannā hervorgegangen.

und ib. 56,6f. (61,3f.):

huat zawa haka akuat 'šumia uarqa bhazin alma	Eine Ehefrau entstand hier wie Himmel und Erde auf dieser Welt.

Diese Auffassung berührt sich gleichfalls mit gnostischen Lehren (vgl. z.B. Apkr. Joh. 59,12ff.: S. 159ff. Till; Prol. S. 156 Anm. 1). Aber auch Hawwā hat — wie wenigstens einzelne Stellen lehren (s. o. S. 252) — die Seele erhalten und ist der Erlösung fähig (vgl. die Darstellung in GL I 3).

Die Trennung in Mann und Frau überhaupt wird GR III im Zusammenhang mit dem „Sündenfall" Adam bar Adams als ein notwendiges Übel dieser Welt aufgefaßt; 116,17ff. (130,5ff.) sagt die als Eva verkleidete Rūhā (!):

šduq qalak adam[3]	„Schweig still, Adam[3]!
'lau ḏturṣa[4] *lahua*	Wenn es keine Ungradheit (Ungleichheit) gäbe[5],
'lau ḏlahua turṣa[6]	wenn es gäbe keine Ungradheit (Ungleichheit),

---

[1] Spätjüdische Lehren bestreiten die Gottesebenbildlichkeit der Eva; s. die Belege bei Jervell S. 40f. 109f. Aber auch die andere Vorstellung, nach der Eva ebenfalls Imago Dei ist, findet sich bei den Rabbinen (ib. S. 111f.); sie ist hiernach, wie Adam, Teilhaberin an der göttlichen Doxa und besitzt eine herrliche Gestalt (Midr. Ps. 1.10; Tanch. B Ber. 17; Gen. R. 11,9; 40,5; Ex. R. 31,1; Num. R. 12,4). Nach Jervell ist diese Lehre der „ethisch-anthropologischen Auslegung von Gen. 1,26f." eigen, die andere (negative) der „spekulativ-protologischen Auslegung", die vielfach von gnostischen Ideen beeinflußt ist.

[2] Sie ist nach GR X nur nach der Gestalt Adams gebaut. Eine Anspielung auf eine solche Vorstellung, die letztlich auf Gen. 2,23 zurückgeht, scheint im Bienenbuch des Salomon von Baṣra, ed. Budge c. 13 u. 14 vorzuliegen; vgl. S. (arab.)*ba*, 6 v. u. (transl. S. 18): „. . . als Hawwā von ihm (Adam) in seiner eigenen Gestalt (*bdmuta dilh*) genommen worden war." Nur ATŠ I 2, § 258 (53,4ff./180) findet sich die Auffassung, daß aus dem kosmischen „Urmann" (*gabra qadmaia*) die Niṭuftā (hier als Frau im kosmischen Sinne zu fassen) „emanierte und hervorging" (*haizak kḏ niṭufta huarat u'ṣṭararat minḫ dilḫ praš unfaq*), worauf sie ihn lobpries und verehrte (*sgidlḫ ušabḫ 'l aminṭul ḏ minḫ* (*mia*) *dilh praš unfaq*).

[3] Dr add. *riša ḏkulḫ šurbtḫ* „das Haupt seines ganzen Geschlechtes".

[4] A *ḏturṣ*; Dr *turṣa*.

[5] Vgl. jetzt auch Drower-Macuch, Dict. 484a s. v. *turṣa*: „upright rightfulness straightforwardness, honesty, setting upright, evenness, equality"; unsere Stelle: „were there no inequality".

[6] A *turṣ*.

hda[1] *gublan*[2] *hua*	(so) hätten wir (nur) eine Form (Natur).
hda hua +gublan	Wir hätten (nur) eine Form (Natur),
uhda+[3] *mana šauinan*[4]	und als einen Mānā hätte man uns beide
ltartinun[5]	gemacht.
hašta ḏlahua turṣa	Jetzt, wo es keine Geradheit (Ordnung) gibt,
ldilak šauinak[6] *gabra uldilia*	haben sie[7] dich zum Manne und mich zur
ʿnta	Frau gemacht.
ldilia šauiun[8] *ʿnta*	Sie haben[7] mich zur Frau gemacht
uatiun[9] *qudamak aqmun*[10]	und brachten mich und stellten mich vor dich hin."

Diese Aussage muß zugleich mit den Stellen zusammengestellt werden, die Adam und Eva (Rūhā), Mann und Frau, Licht und Finsternis, Seele und Geist (*ruha*) als dualistische Prinzipien des Kosmos auffassen, deren Vereinigung auf Grund der fehlenden „Ordnung" seit der Kosmogonie nicht (oder nur zeitweise) möglich ist. Also der mannweibliche Dualismus wird als unumgänglicher Ausdruck der in der Welt fehlenden „Gleichheit" oder „Geradheit, Gerechtigkeit" (*turṣa*) betrachtet[11].

Noch komplizierter als bei der Figur der Eva (Hawwā) liegen die Dinge überlieferungs- und lehrmäßig in den Schilderungen von der Nachkommenschaft Adams und Evas, also der sogenannten Adamiten. Daß Hawwā zur Fortpflanzung des „Geschlechtes" (*šurbta*) bestimmt ist, drücken die diesbezüglichen Texte wiederholt aus, wie wir bereits gesehen haben. Ganz allgemein heißt es in GR XVII 1 (372, 28—32/400, 13—20) darüber:

kḏ hua[12] *adam*	Als Adam entstand,
riš dara[13] *ḏkulḫ šurbta*[14]	das Haupt des Zeitalters seines ganzen Stammes[14].

[1] C om.; D *uhda*. [2] A *gubla*.
[3] ++ D om. [4] DDr *šauianan*.
[5] A *ltartiunan*; C *ltartiṣan*; D *ltartinun*.
[6] CDr *šanik*.
[7] Oder: „hat man". [8] D šanik; Dr šanink.
[9] CD *naitiun*. [10] C *aqumun*.
[11] Vgl. auch die diesbezüglichen Belege im Thomasevangelium, die von der Überwindung des Weiblichen reden (Log. 22. 37. 61. 114); dazu meine Besprechung in der OLZ 1962, Sp. 246 mit Anm. 5. u. F. J. Klijn, The 'Single One' in the Gospel of Thomas, J. of Bibl. Lit. 81, 1962, S. 271—78. bes. S. 273ff. (Jüdische Parallelen). Eine gleiche Auffassung bringt auch das Ev. Phil (ed. Till), S. 116 (68), 22—26 zum Ausdruck: „Als Eva in Adam war, gab es keinen Tod. Als sie [sich von] ihm trennte, entstand der Tod. Wenn er (der Tod) wieder umkehrt und er (Adam) ihn (den Tod) zu sich nimmt, wird es keinen Tod geben" (Verbesserung nach M. Krause, ZKG 1964, S. 176: zu S. 68); ib. 118 (70,9—22): „Hätte sich das Weib nicht vom Mann getrennt, so würde es nicht sterben mit dem Manne. Seine Trennung wurde zur Archē des Todes . . ." Vgl. dazu Ménard, L'Évangile selon Philippe, S. 64, und Wilson, The Gospel of Philip, S. 142.
[12] Dr om.
[13] Dr *riša ḏdara*.
[14] Ein Parallelausdruck begegnet in der syr. Chronik von Zūqnīn (ed. Chabot), S. 62,3: „Adam, das große Haupt unseres Geschlechtes" (*ādām riš ṭūhmā*

kḏ hua adam riša ddara[1]	Als Adam, das Haupt des Zeitalters[1], entstand,
'štauilḥ ṣauta	wurde ihm eine Gefährtin (Ṣautā)[2] gebildet.
'štarhibat minḥ šurb(a)tạ	Sein Stamm verbreitete sich von ihr (oder: ihm)
ulaufa ḏhiia 'traurab	und die Gemeinschaft (Laufā)[3] des Lebens wurde groß.
'traurab laufa ḏhiia ḏšanai ubaiar umanhar batar atar	Groß wurde des Lebens Gemeinschaft, die an jedem Ort wundersam, glänzend und leuchtend ist.
'tqrun bhiria zidqa	Die Männer von erprobter Gerechtigkeit[4] wurden geschaffen (hervorgerufen),

Es scheint, daß hier vom „himmlischen Adam" die Rede ist, der als Ursprung der himmlischen (idealen) und irdischen Gemeinde zu verstehen ist (vgl. Adakas als Vater des Adam, s. u. S. 292ff.). Eine einwandfreie und klare Wiedergabe über die Entstehung der irdischen Adamiten fehlt allerdings in den Quellen. Der Grund dafür liegt m. E. darin, daß gerade bei diesem Thema die Gestalten der drei himmlischen Adamiten (als Lichtboten) die alte Überlieferung von ihrer irdischen Erzeugung (entsprechend der biblischen Tradition) überdeckt und verwirrt hat. Wir versuchen dieses Problem hier im Zusammenhang mit zu erörtern, wenn es auch nicht direkt zu unserer Aufgabe in diesem Buch gehört[5].

Die bekannten Traktate III, X und XI des GR geben uns diesbezüglich einige leidlich verständliche Angaben. Darunter enthält Buch X einen relativ ausführlichen Bericht, der zuerst wiedergegeben sei. Nach der Schaffung und Belebung von Adam und Eva, wie wir es oben S. 252 gelesen haben, werden beide (im jetzigen Kontext) von Hibil bekleidet (Motiv des Schämens aus Gen. 3, 7!). Nachdem so ihre „Blöße" (*šiṭuata*)[6] bedeckt ist, geht der Text zur Schilderung der Geburt der Adamiten über, wobei die Entstehung Hibils besonders wunderbar erklärt wird: er soll (wie Jesus) ohne männliche Beihilfe gezeugt worden sein[7]; vgl. 242, 10ff. (243, 23ff.):

rabbā). Gemeint ist damit Adam als Ahn Christi. Vgl. dazu auch Widengren, Kulturbegegnung S. 74f. Erinnert sei an den Titel des chassidischen Zaddiq „Haupt (Führer) der Generation" (*roš ha-dar*); nach Scholem, ErJb. XXVII, 1958, S. 275. 284f.

[1] Vgl. Anm. 14, S. 287.

[2] Vgl. oben S. 282: GR III: 105, 23. (115, 8)

[3] Vgl. dazu Kult S. 149ff.

[4] Vgl. Kult S. 22 Anm. 11.

[5] Vgl. dazu bereits Pedersen, Bidrag Kap. IX; meine Prol. S. 91f. 162ff., bes. S. 163f. Anm. 8.

[6] Vgl. Lidzbarski z. St. Das Wort ist Plural von *šiṭia* und *šiṭuta* „Torheit" (aus *štj*, *šth*), s. Nöldeke, Gramm. S. 146. 167; Drower-Macuch, Dict. 461b.

[7] Inwieweit hier christlicher Einfluß zu konstatieren ist, läßt sich schwer feststellen; offenbar regte die Spekulation über die Geburt des himmlischen Gesandten Hibil eine der christlichen Legende von der Geburt des Herrn ähnliche Form an, die vielleicht durch Auseinandersetzungen veranlaßt wurde.

ušra rabia[1] *ṭalia 'l hawa kḏ ptula hu adam luatḫ uhawa amra mn hua rabia ṭalia ḏbazira ḏgabra la'zdra karsa ḏatuat larba usabsuta lahuatalḫ ḏšutḫ*[2] *basima uqalḫ taqun hibil br adam qarilḫ brḫ ḏadam mn hawa*[3]

Ein jugendlicher Knabe[1] ließ sich bei Eva nieder, während Adam bei ihr als Eheloser (= keusch) lebte. Da sprach Eva: „Woher kam (entstand) der jugendliche Knabe, der nicht durch eines Mannes Samen gesät wurde? Der Leib eines Weibes ist nicht gewachsen, und keine Fülle war ihr? Seine Rede ist angenehm und seine Stimme klar. Hibil bar (Sohn des) Adam nennt man ihn, den Sohn Adams (!) von Hawwā."[3]

uhualḫ bra lhibil ušumḫ šitil ihualḫ bra lšitil ušumḫ anuš

Hibil bekam einen Sohn, und sein Name war Šitil, und Šitil bekam einen Sohn und sein Name war Anōš.

Es schließt sich 242,21—243,3 (244,1—8) eine zweite Version über die sonderbare Geburt Hibils an. Der vorhergehende Passus erzählt von der Kleiderablegung Adams und Evas, aber von noch keiner Begattung, diese wird erst ausdrücklich nach dem Mythos von der „jungfräulichen Geburt Hibils" erwähnt; das deutet also auf einen Einschub hin:

uabatar ḏmiṭiuia iahria tša lhawa zahriria ḏmaudalḫ miṭiu[4] *uamria almia hibil mna hua umna hualḫ bra lhua ḏmn zirḫ*

Nachdem die neun Monate für Eva vollzählig geworden waren, kamen ihr die Geburtswehen. Da sagten die Welten (Lichtwesen?): „Woher kam (entstand) Hibil, woher

[1] So Leid. u. Dr. Vgl. Lit. 248,9: der *rabia hibil* spricht im „Garten Adams" (im Paradies oder Jenseits?). — „(Kleiner) Knabe" ist Term. techn. des iranischen und gnostischen Erlösermythos; vgl. jetzt Widengren, Kulturbegegnung S. 77f. Die Chronik vor Zūqnīn beschreibt den Erlöser Jesus mit den Ausdrücken: *jallūdā šebīḥā* (CSCO III 1:1, S. 75,19) und *ṭaljā jaldā d'nuhrā* (ib. S. 77,11). Im Manichäischen begegnet der Begriff als Umschreibung für den Jesus Patibilis, die anima generalis oder Enthymesis des Lebens, die seit der Urzeit nach Erlösung strebt und durch den Erlöser (den „Glanz-Jesus") erlöst wird; es ist der Salvator salvandus. Vgl. Andreas-Henning, MirM. III, 878—81 (M 42: Dialog zwischen dem Glanz-Jesus (?) und dem Knaben: *kwm'r, kumār*, skr. *kumāra*); ib. S. 878 (33) Anm. 4, weitere Belege, ergänzt aus den kopt. Texten von Colpe, Manichäismus S. 91 Anm. 2. Näheres bes. bei Eugen Rose, Die Christologie des Manichäismus nach den Quellen dargestellt, theol. Diss. Marburg 1941 (Masch.), S. 74ff. u. 84ff. (Jesus patibilis). Vgl. ferner A. Adam, Thomaspsalmen S. 43 mit Anm. 31 (anima generalis). Th. Ps. I, 38 (*p-lilu*). IV. V, 23. VIII. X, 6. XVII, 9f. Colpe a.a.O. S. 91f. hält diese Darstellung in den Th. Ps. für „novellistische Erweiterungen" des älteren Motivs von „Jesus dem Knaben". Weiterhin ist zu nennen: Valentinus erschaut einen „kleinen Knaben" (παῖδα νέπιον), den Erlöser Logos (bei Hippolyt, Ref. VI 42,2).; der offenbarende Knabe (Jesus?) in der Paulusapokalypse ed. Böhlig-Labib S. 16. 19ff.; Act. Joh. c. 88f.; Apkr. Joh. 21,3f. (Till = Cod. II: 2,1f. Krause-Labib S. 111); für das Spätjudentum vgl. 3. Hen. ed. H. Odeberg S. 191 (Metatron). Über den Bodhisattva Mañjuśrī als „der Knabe, d. h. Junker, Erbprinz gewordene" (*Kumārabhūta*; tochar. *monjo* „Knabe") s. Erwin Rousselle, Vom Sinn buddhistischer Bildwerke in China, Darmstadt 1958, S. 134f. (= SINICA X, 1935, S. 128f.); über Buddha als puer aeternus ib. S. 154.

[2] Dr *šuta*.

[3] ABC *hua*; Dr *ḏmn hua* „aus dem er entstand".

[4] Vgl. zu dieser Form Nöldeke, Gramm. S. 279 (entspricht j.-aram. *-ûh*, syr. *-aûh*, auch mand. *-uia*).

ḏadam lahua hinila tihma mitqria ḏasgia bkulhun almia nibṭa hu ḏasgia btibil u'tiglia uata lalma ḏ bnia anaša lšauiia ṭabuta 'l nimusa[1] *ḏbnia anaša uhaduria*[2] *anašia ltam latra ḏminḫ 'tun*

hatte Hawwā einen Sohn, der nicht aus dem Samen Adams entstanden ist? Ja, das ist ein Wunder zu nennen, das in alle Welten hinausgeht! Es ist ein Sproß, der in die Tibil hinausging, sich offenbarte und in der Welt der Menschenkinder kam, Gutes für die (oder: entsprechend den) Einrichtungen[1] der Menschenkinder zu schaffen und die Menschen dahin zurückzuführen, an den Ort, aus dem sie gekommen sind.

Hier ist eindeutig ausgesagt, daß der himmlische Bote und Erlöser Hibil von der (himmlischen?) Hawwā geboren worden ist, wenn auch auf wunderbare Weise. Im weiteren wird darauf nicht wieder Bezug genommen. Dagegen haben wir gesehen, daß Hibil bereits dem Adam erscheint, was sich jedoch mit der Figur und Funktion des Adakas schwer vereinbaren läßt und offenbar einer anderen Bearbeitung zugehört[3]. Die Geburt der Adamiten (s. o.: Šitil und Anōš)[4] wird in diesen beiden Versionen jedenfalls mit den Protoplasten zusammengebracht. Welche von den zwei Darstellungen zum ursprünglichen Kontext gehört, läßt sich schwer sagen, da beide auch als sekundäre Einschiebsel erklärt werden können. Die zweite Version unterbricht offensichtlich den Zusammenhang, und scheint die Vorstellung von den himmlischen Protoplasten im Auge zu haben (s. u. S. 292f.). Aber auch die andere Version scheint mir nicht den ältesten Wortlaut bewahrt zu haben (vgl. den Term. techn. *rabjā ṭaljā*!). Die Lehre von der „Jungfrauengeburt" Hibils ist wohl, wie schon angedeutet, eine etwas spätere Konzeption, die dessen Rolle als Lichtbote und Uṯra, zu dem er erst nach seinem Aufstieg wird[5], voraussetzt. Ausdrücklich wird er „Hibil bar Adam" genannt, und es ist durchaus wahrscheinlich, daß man hier ursprünglich eine natürliche Geburt, wie sie in der zweiten Darstellung noch durchschimmert, erzählt hat (vgl. das Kleiderablegen und die anschließende Schwangerschaft Evas!). Die Fortsetzung des Textes spricht ferner von drei Geburten Evas, die jedoch nicht näher benannt werden, aber mit der Anzahl der biblischen Adamiten (Abel, Kain, Seth) übereinstimmt und so gegenüber den Hibil-Versionen auf eine ältere Tradition hindeuten (243,3—7/244,9—13):

uhaizak škib adam umaṭia luatḫ ḏhawa zawḫ uqablat minḫ buṭna

Dann legte sich Adam hin, gesellte sich seinem Weibe Eva bei, und sie empfing von ihm

[1] Vgl. Lidzb. S. 48 Anm. 3 und Furlani a.a.O. S. 521 (*nimusa* „Gesetz, Sitte, Institution"); s. o. S. 272 Anm. 2. Drower-Macuch, Dict. 298b: „according to the laws of the sons of man".

[2] Vgl. Lidzbarski z. St.: Leid *uadria* st. *uhadruia*.

[3] Vgl. Lidzbarski S. 239,9ff.; oben S. 270ff.

[4] Nach Gen. 4,25 ist allerdings Seth (mand. Šitil) Sohn Adams, nicht Abels (mand. Hibil)!

[5] Vgl. GR 104,20/113,27 betr. Adam; s. Prol. S. 151 Anm. 6.

tauma zikra unuqubta uhua bkarsḫ iahria tša bma ḏptahil hašib 'lauaihun ḏabatur abuia paqdḫ iadlat hawa tauma zikra unuqbta	eine doppelte Leibesfrucht, einen Mann und ein Weib. Sie war in ihrem Leib neun Monate, nach dem, was Ptahil über sie geplant, wie sein Vater Abaṯur es ihm befohlen hatte. Eva gebar dann ein Zwillingspaar, einen Mann und ein Weib.

Als Unterbrechung der anschließenden Reden des Adakas-Mānā bietet sich dann noch 245,4—8 (245,27—30) ein Abschnitt an, der offenbar nicht am rechten Platz steht und nur wegen der im vorausgehenden Geburtslehre hierhergeraten ist, aber einst irgendwie im Zusammenhang von 243 (244) gestanden hatte:

haizak atna škib adam luat hawa zawḫ uiadlat zikra unuq(u)bta tlata karsata ḏiadlat mn adam hun zikra tlata unuqbata tlat ḏminaihun dilun mitiaiar alma hua ktib umapraš šumaihun baspar sidria	Dann lag Adam zum zweiten Male bei seinem Weib Eva, und sie gebar einen Mann und ein Weib. Bei drei Geburten, die sie von Adam (!) hatte, waren es drei Männer und drei Frauen, von denen aus sich die Welt belebte. (Ihr Name ist im „Buch der Bücher"[1] niedergeschrieben und genannt).

Diese Dreizahl der adamitischen Paare erinnert nun stark an die entsprechende Darstellung in GR III (107f./117f.), obwohl sich dort auch ganz andere Elemente hinzugesellen. Dieser Abschnitt, dessen Erklärung nicht einfach ist[2], sei daher zunächst einmal in extenso wiedergegeben. Er steht ziemlich zusammenhanglos an seinem Platze und ist offensichtlich verschiedentlich ergänzt, erweitert und korrigiert worden. Voraus geht die Schilderung von der Schwangerschaft der Hawwā und die Einweihung Adams in die Ehe durch Mandā ḏHaijê (!) (107,14ff./117,15ff.):

huainin ḏadam	Wir (Mandā ḏHaijê und die Uṯras) blieben bei Adam,
alma ḏhawa hamblat	bis Hawwā ihre Wehen bekam.
...	...
ana hauitḫ milgaṭ zawa ladam u'mrit titnapaš šurbta ḏhiia	Ich unterwies Adam, eine Frau zu ehelichen, und sagte mir: ‚Der Stamm (oder: das Geschlecht) des Lebens vermehre sich.'
...	...
briš šurbta qadmaita adakas ziwa hua	An der Spitze des ersten Geschlechts (Stammes) war Adakas-Zīwā.
hua adakas ziwa	Adakas-Zīwā war (da)
uanana ḏnhura huat	und Anānā ḏNhūrā (Lichtwolke) war (da);
huat anana ḏnhura	es war (da) Anānā ḏNhūrā (Lichtwolke).

[1] Wohl kaum: „Buch der (Gebets-)Ordnungen". Vgl. Kult S. 213 und S. 234f. (*sidra* = Lehrvortrag, Lektion, Buch, Schrift). Was damit hier gemeint ist, bleibt noch unklar. Sollte damit GR III gemeint sein? Vgl. 68,20 (65,27f.): „Dies ist ... das Sidrā der lebendigen, ersten Lehre ..."! Dazu würde das Folgende oben im Text passen (die Namen der drei Schwangerschaften). Vielleicht ist aber auch einer der zahlreichen esoterischen Texte gemeint.

[2] Vgl. zuletzt Drower, Adam S. 36f. und 43.

kḏ ḏhuatalḫ hda[1] *karsa*	Als ihr die erste Schwangerschaft ward,
hibil uanat hiia hun	wurden Hibil und Anaṯ-Haijê geboren.
kḏ huatalḫ karsa hurintun	Als ihr die zweite Schwangerschaft ward,
anan nṣab[2] *uanhar ziwa hun*	wurden Anān-Nṣab und Anhār-Zīwā geboren.
hun anan nṣab uanhar ziwa	Geboren wurden Anān-Nṣab und Anhār-Zīwā,
ḏbasim šumḫ[3] *'l almia*[4]	dessen Name[3] den Welten angenehm ist.
anan nṣab ziwa[5] *šitil*	Anān-Nṣab-Zīwā-Šitil
uanhar ziwa hawa ḏmn hawa huat	und Anhār-Zīwā-Hawwā, die von Hawwā geboren ward,
ḏalmia udaria qarilḫ[6] *qimta*[7]	der[6] die Welten und Zeitalter „Bestand" zuriefen,
ḏmqaiam šumḫ[3] *'l almia*	dessen[3] Name in den Welten Bestand hat.
btlat karsata[8]	Bei der dritten Schwangerschaft[8]
brhiia udmuthiia huat	wurden Bar-Haijê und Dmuṯ-Haijê geboren:
br[9] *anuš adam ḏmqaiam šurbtḫ*	Bar-Anōš-Adam, der seinen Stamm (sein Geschlecht) festigt;
ḏmuthiia[10] *ḏminḫ mitqria alma*	Dmuṯ-Haijê, von der aus die Welt hervorgerufen wurde.

Soweit erst einmal der Text. Er berichtet von den drei Geburten oder Schwangerschaften der „Lichtwolke" (Anānā ḏNhūrā), die als Gattin des Adakas-Zīwā angesehen wird. Geboren werden offenbar jeweils ein Paar Lichtwesen:

I. Hibil / Anaṯ-Haijê.

II. Anān-Nṣab / Anhār-Zīwā, die wohl identisch mit Anān-Nṣab-Zīwā-Šitil / Anhār-Zīwā-Hawwā sind[11].

III. Bar-Haijê (oder Bar Anōš-Adam) / Dmuṯ-Haijê („Abbild des Lebens").

Von diesen merkwürdigen Namen sind uns nur Hibil, Dmuṯ-Haijê und Bar-Haijê etwas näher bekannt[12]. Anān-Nṣab wird GR IV (129,2f./144,26f.) als Haupt von 366 Škīnās erwähnt und mit Taurêl-Uṯra gleichgesetzt; in Buch XVII bildet er mit Nṣab ein Wolkenpaar. Jedenfalls geht hieraus hervor, daß der „himmlische (= verborgene) Adam" Adakas-Zīwā Vater einer Reihe von Lichtwesen ist, und zwar dreier Zwillingspaare (wie in GR X von Adam und Eva berichtet),

---

[1] Del. *hurintun*. [2] BD *unṣab*.
[3] Wohl *šumaihun* „deren Namen".
[4] Dr *lkul hun almia*. [5] Dr om.
[6] Wohl *qarilhun* „denen ... zurufen".
[7] Dr *kamta*. [8] Dr *karsauata* (Pl.).
[9] Dr add. *hiia*. [10] Dr om.
[11] Kann auch zusätzliche Glosse sein!
[12] Vgl. die Onomastika bei Lidzbarski. Betreffs Dmuṯ-Haijê s. o. S. 66ff., spez. S. 68, und Lidzbarski z. St. S. 118 Anm. 5; sie gilt hiernach als „Weltenmutter"! Vgl. auch die Kinder Jahjās im J 111,9ff.: darunter auch ein Nṣab und eine Anhār-Zīwā; auch hier sind es drei Schwangerschaften! Es liegt also ein beliebtes Schema vor. Über die Malwāšē-Namen s. Kult S. 198.

deren Stellung und Rolle im Pleroma aber nicht einwandfrei festzustellen ist. Solche Spekulationen über diverse Lichtwesen sind ein häufiges Thema der jüngeren Texte. Man vergleiche z.B. GR XVII 1 (374f./401f.), wo verschiedene Wesen ihre eigene, besonders benannte Wolke als Wohnsitz haben; der „Herr der Größe" sitzt in der Nhūr-Haijê-Anānā („Licht-Lebens-Wolke")! Beachtenswert sind allerdings in unserem GR III-Text die Namen Hibil, Šitil und (Bar) Anōš, die sich auf die drei Geburten verteilen (s. o. S. 290). Daß Hibil ohne weiteren Beinamen an der Spitze steht, entspricht seiner früh ausgeprägten Botenstellung in der mandäischen Mythologie. Es scheint mir, daß die zwei anderen Namensbildungen die himmlischen Urbilder (Abbilder) der irdischen Adamiten umschreiben sollen. Damit hätten wir also die himmlischen („verborgenen" oder „geheimen") Adamiten als Kinder des Adakas oder „verborgenen" („geheimen") Adams und seiner Paargenossin Anānā ḏNhūrā oder der „Lichtwolke"[1] vor uns. Es sind mann-weibliche Zwillingspaare[2], auf die vermutlich auch der Ausdruck „Geschlecht (Stamm) des Lebens" (*šurbta ḏhiia*) gemünzt ist (s. o. S. 291: GR III); von ihnen „belebte sich die Welt" nach GR X (s. o. S. 291; vgl. in GR III: von Dmuṯ-Haijê „wurde die

---

[1] Nach Drower soll diese auch Hawwā kasjā „verborgene (geheime) Eva" genannt werden (Adam S. 36). In den offiziellen Texten ist mir dieser Ausdruck allerdings nicht begegnet, nur in zwei von Lady Drower aufgezeichneten Legenden (MII S. 253, 259), die der neueren Überlieferung angehören: „Exactly as there was an Adam Paghra and a Hawa Paghra, there was an Adam Kasia and a Hawa Kasia . . . These and their progeny poepled the world of Mshunni Kushṭa. Adam had six children, three boys and three girls. The names of the three boys were Adam, Shitel, and Annosh . . . The Mandai are the children of Adam Paghra and Hawa Kasia . . ." (die anderen Menschen entstammen der Ehe des Adamsohnes mit einer Finsternistochter; s. u. S. 296 Anm. 4); „. . . the Ṣubba, who are the true children of Adam Paghra and Hawa Kasia . . .". — Im kopt. „Wesen der Archonten" (Labib I S. 134ff., spez. S. 137ff.; Leipoldt-Schenke, op. cit. S. 71ff.) ist die Vorstellung von der himmlischen und irdischen Eva vorhanden: das „geistige Weib" = „Mutter der Lebendigen" (137,11. 15) und des Adam, dessen Ebenbild sie ist (137,19), und das „fleischliche Weib" (138,2ff.), das aus der Rippe Adams stammt (137,8f.) und mit den Archonten verkehrt (137,25ff./140,20f. 24f.). Vgl. dazu auch Schenke, Gott „Mensch" S. 62f. Ähnlich in der Titellosen Schrift aus Cod. II, ed. Böhlig-Labib S. 163, 30—164,8; 164,2—8 (die himmlische Eva als Tochter der Sophia Zoē bringt Adam die Seele [ψυχή] und richtet ihn auf). Die irdische Eva ist ein „Abbild" der himmlischen Eva (164,25ff.), an der sich die Archonten vergehen. Mit „Mutter der Lebendigen" (cf. Gen. 3,20: *ḥawwā*, ζωή in der LXX) wird die himmlische oder „höhere Eva" bezeichnet (164,7; cf. 161,33: Lebens[ζωή]-Eva). Die gleiche Tradition findet sich im Apkr. Joh. Cod. II 22,32—36; Cod. IV 35,16—19: Eva wird von Jaldabaoth aus der Kraft Adams nach dem Bild der Epinoia des Lichtes geschaffen; die Epinoia des Lichtes heißt Zoē (wie auch die Sophia), ist also eine Art himmlische Eva (II 20,19); vgl. auch ib. 24,35f. Im Mandäischen liegt also eine gleiche Abbild-Lehre vor (s. u. S. 295f. 304f.).

[2] Man greift also zur Form der Geschwisterehe, um dieses (mythische) Problem zu lösen, was im AT dadurch umgangen wird, daß die Frauen für Kain und Seth einfach „da" sind (Hinweis von Siegfried Morenz).

Welt hervorgerufen", s. o. S. 292). Diese Erklärung scheint mir bis jetzt die beste zu sein; sie ist auch schon verschiedentlich erwogen worden[1].

Der Text bringt jedoch anschließend an unser oben S. 292 wiedergegebenes Stück die Aufzählung der tatsächlichen drei Adamiten, wie wir sie bisher kennengelernt haben, und zwar mit auffälligen Attributen versehen; abschließend werden dann Adam und Hawwā selbst aufgeführt. Nach dem jetzigen Textzusammenhang sieht es so aus, als ob so die „drei (adamitischen) Uṯras" und das Protoplastenpaar Abkömmlinge des Adakas-Zīwā und der „Lichtwolke", bzw. des dritten Paares Bar-Haijê und Dmuṯ-Haijê, sind[2]. Aber bereits Lidzbarski hat bemerkt, daß diese Aufzählung ohne direkten Zusammenhang mit dem vorhergehenden steht (108, 9—13/118, 16—23)[3]; der Passus lautet:

hibil maria ḏarqa	Hibil, der Herr der Erde,
ḏalmia hiziuia minḫ dhil	den die Welten erblickten und sich vor ihm fürchteten.
šitil šitla ṭaba	Šitil, die treffliche Pflanzung,
'utra mqaiim tušlmia	der Uṯra, der die Vollendeten festigt (aufrichtet)
anuš 'utra niha	Anōš, der sanfte Uṯra,
ḏmqaiim šurbtḫ	der seinen Stamm festigt (aufrichtet).
adam[4] *malka ḏ'utria*[5]	Adam, der König der Uṯras (!)[5],
ḏpahlilḫ kulhun almia	den alle Welten verehren.

Die Adamiten Hibil, Šitil und Anōš stehen in der bekannten und üblichen Reihenfolge und sind eindeutig als himmlische Wesen beschrieben, als Uṯras. Auch Adam selbst ist hier als Lichtwesen aufgefaßt: er ist (nach der Mehrzahl der Handschriften) „König der (drei?) Uṯras", so wie er auch als „König der Welt" im gleichen Buch (und nach DC 22 auch an dieser Stelle) bezeichnet wird (s. o. S. 248). Offensichtlich haben wir es mit dem „himmlischen" Urmenschen Adam, dem Adam R[ab]bā, zu tun[6]. Die Reihenfolge (Adamiten vor den Protoplasten Adam und Eva) läßt darauf schließen, daß hier

---

[1] Vgl. bereits Brandt, MR S. 37f.; Siouffi S. 1f. u. 62f.; Lidzbarski, Ginzā S. 117 Anm. 5; auch Drower a.a.O. vertritt jetzt diese Auffassung.

[2] Davon ist zwar sonst nirgends direkt die Rede, aber Lady Drower meint, daß Adakas Urbild und Vater des irdischen (körperlichen) Adams und seiner Söhne und Töchter ist (Adam S. 36ff.; s. o. s. 293 Anm. 1: MII 253!). Vgl. unsere weitere Erklärung im Text.

[3] Vgl. jetzt auch Drower, Adam S. 43: „If the passage is continued without a stop, she (Dmuthiia) appears as mother of Hibil, Šitil and Anuš, instead of, or as a counterpart of, Eve (Hawa)."

[4] So ABCD Leid. (s. Lidzbarski z. St.).

[5] Dr *ḏalma* „der Welt"!

[6] Vgl. dazu ATŠ I § 242 (t. 49, tr. 173 mit Anm. 3): Adam und Eva legen den Körper an (*lbašiun pagra*) und verbreiten Stämme, erhalten Kinder: Adam (!) und Šitil entstanden (gemeint ist der irdische, körperliche Adam). Drower a.a.O.

bereits die Vorstellung von den vergöttlichten Adamiten, denen Adam (bzw. Adakas, nach seinem Aufstieg) als Uṯra zur Seite gestellt wird, wirksam ist. Die Fortsetzung spricht ausdrücklich davon, daß Adam und Hawwā vom Lichtboten (Mandā ḏHaijê) inthronisiert werden (108,13—15/118,24—27):

adam bdmu rbia	Adam richtete ich den (dem?) Großen (Leben?) gleich[1]
traṣtḫ brisḫ ḏbinta	an der Spitze des Baues auf
hawa bdmu anana ḏnhura	Hawwā machte ich der Anānā dNhūrā (Lichtwolke) gleich[1]
šauitḫ marta ḏkulḫ alma	zur Herrin der ganzen Welt.

Diese Verse greifen offenbar zurück auf den Anfang unseres zitierten Abschnittes (s. o. S. 291: „An der Spitze des ersten Stammes oder Geschlechtes . . .“), obwohl Adakas nicht genannt wird, sondern nur die „Lichtwolke“. Daß letztere mit Hawwā gleichgesetzt ist, lehrt schon der Satz „Anhār-Zīwā-Hawwā, die von Hawwā (offenbar: *kasia*) geboren wurde“ (108,5/118,9; dazu oben S. 293 Anm. 1). Adam wird den (oder: dem) Großen (Leben?) gleichgesetzt (wörtlich „in der Gestalt, als Abbild“!); er ist also wie seine (himmlischen) Söhne den (dem) göttlichen Wesen gleichgestellt (oder besser „gleichgestaltet“), er steht parallel zu Adakas, dem „verborgenen Adam“, mit dem er ja tatsächlich auch identifiziert worden ist (vgl. GL)[2]. Man kann ihn als dessen „Abbild“ (*dmuṯa*) bezeichnen. In anderen Traktaten findet sich daher auch die Bezeichnung „Großer Adam“ oder „Adam, der Große“ (*adam rba*) für diese Gestalt (vgl. GR XI u. XII 1)[3]. Wie Adakas-Zīwā steht auch Adam an der Spitze der Zeitalter und Stämme oder Geschlechter (Šurbātā), dem „Bau des Lebens“ oder „Stamm (Geschlecht) des Lebens“:

adam bdmu rbia	*briš šurbta qadmaita*
traṣtḫ briša ḏbinta (108,13f)	*adakas ziwa hua* (107,20f.)

[1] Oder: „in der Gestalt, als Abbild.“ Vgl. dazu S. 294 Anm. 3.

[2] Vgl. oben S. 274 mit Anm. 6. Über Adam als Engelwesen in rabbinischen Spekulationen s. die Belege bei Jervell S. 81. 85f. 86ff. und bei Michl, RAC V Sp. 72. Auch im Apkr. Joh. wird Adam als Geschöpf des Demiurgen und der Sieben vom Himmel in die Tiefen der Materie (ὑλή) gebracht: es ist der psychische Adam, der sich materialisiert. Daneben ist auch der geistige Adam im Pleroma vorhanden (vgl. Prol. S. 152 Anm. 2 und jetzt auch Schenke S. 6ff. u. 34ff.). Sein Name ist in den vier Versionen verschieden angegeben: Adam (BG), Adamas (CG III), Pigera-Adaman (CG II; fehlt in CG IV). Als sein Sohn gilt Seth, dessen „Samen“ ebenfalls in einem himmlischen Aion beheimatet ist (s. BG 35f.; CG II 9f.). Parallel dazu erzeugt auch der irdische Adam mit Eva, „dem Abbild seiner Ersten Prognosis“ (= Epinoia des Lichts = Zoē; s. dazu ob. S. 293 Anm. 1), den (irdischen) Seth „nach der Art der Geburt in den Aionen“ (CG II 24,35—25,7). So ist auch in anderen gnostischen Texten die Vorstellung von den himmlischen und irdischen Adamiten vorhanden.

[3] Vgl. unten S. 303. R[ab]bā entspricht kasjā, also Adam rabbā = Adam kasjā (Adakas), der sich mit Adam pagrê verbindet.

Das Durcheinander von irdischen oder „körperlichen" und himmlischen oder „verborgenen, geheimen" Beziehungen in der Urgeschichte ist von dem Unverständnis der Bearbeiter angerichtet worden, die, wie die jüngeren Texte auf Schritt und Tritt lehren, in ihrer Mythologie selbst keine Ordnung mehr halten können, geschweige denn klar überliefern. Ursprünglich wird in unserem Text wahrscheinlich von der Bevölkerung der irdischen Welt parallel zur himmlischen, der Lichtwelt, erzählt worden sein[1]. Jetzt sieht es so aus, als ob nur das letztere beabsichtigt ist. Im weiteren Verlauf der Darstellung werden jedoch Adam und Eva über die Kulteinrichtungen des Masiqtā, der Seelenzeremonie für die „aufsteigende" Seele, aufgeklärt; dabei wird an die „Einsetzung" (oder „Aufrichtung"?) Adams durch den Lichtboten Mandā ḏHaijê angeknüpft (wohl 108,15f./119,1f.). Der Bote setzt drei Uṯras über die Protoplasten ein, d. h. offenbar die himmlischen (drei) Adamiten, die ja schon als „Wächter" (Hüter) der Seele oder des Mānā auftraten (s. o. S. 248f.), und, wie der gleiche Traktat an einer späteren Stelle lehrt, als seine Söhne gelten (114,19—22/127, 14—21):

kḏ haizin amarilḫ ladam	Nachdem ich (Mandā ḏHaijê) so zu Adam gesprochen,
amarilun lkulhun bnḫ	sprach ich zu allen seinen Söhnen.
hibil bziwḫ hadia	Hibil freut sich seines Glanzes
ušitil mqarilḫ lnaṣbḫ[2]	und Šitil ruft nach seinem Pflanzer (Helfer?)[2].
šitil b'ruṯḫ	Šitil ob seines Glanzes
uanuš bšuta ḏ'utria ahḫ ašmuia	und Anōš ob der Rede, die seine Brüder, die Uṯras, ihn hatten vernehmen lassen,
hadia daiṣa[3] *umitparpia*	freuen sich, hüpfen und frohlocken,
ulakarialḫ 'l kulhun almia	und sie kümmern sich nicht um alle Welt(en).

Die himmlischen Adamiten befinden sich bei Adam, ebenso belehrt und getröstet wie dieser durch ihre Brüder, die Uṯras (Lichtwesen). Die folgende Erzählung vom Abfall eines Adamsohnes („Adam bar Adam")[4], die eine Art mandäische Sündenfallgeschichte darstellt,

[1] Vgl. auch Drower, ATŠ S. 161 Anm. 2: Das himmlische Paar Adam kasjā (= Adam qadmaiā) und Hawwā kasjā (nicht belegt) bevölkert Mšunnê Kušṭā, das mandäische Paradies oder die Idealwelt, wir ihr irdisches Abbild Adam pagria und Hawwā pagrê (nicht belegt, nur *hawa ṣṭartia* in Jc. 62!) die irdische Welt. Vgl. ib. I, §§ 241—242 (oben S. 294 Anm. 6). MII S. 253 (oben S. 293 Anm. 1).

[2] So Leid. st. *mqarilun lnaṣbḫ*; vgl. aber Dr *mqarilun lkulhun bniḫ* „der laut nach allen seinen Söhnen ruft".

[3] D hat *daiṣia bšuta ḏ'utria.*

[4] Dieser wird von Lady Drower ATŠ S. 173 Anm. 2 mit dem physischen Adam (Adam pagrê) gleichgesetzt, also Adam pagrê bar Adam kasja. So wird es offenbar auch nach einer Darstellung eines Ganzibra bei Drower, MII S. 253 erzählt: „Adam son of Adam took a wife from amongst the children of darkness, for the world was inhabited before the creation of Adam by *shiviahi* (*shibiahia*), children of blackness and darkness. From this union sprang children of darkness, those of humanity who are not Mandai" (s. o. S. 293 Anm. 1). Mir scheint aber

wurde von mir schon Prol. S. 155f. näher behandelt. Auch daraus wird deutlich, daß die Brüder dieses Adam bar Adam als Uṯras gelten, von denen er zur Rūhā abgefallen ist. So finden wir also in GR III die Auffassung vor, daß in der Urzeit die Adamiten als Uṯras und Söhne Adams in der Tibil (nach jüngeren Texten in Mšunnê Kušṭā) weilen. Offensichtlich ist m. E. aus dieser Überlieferung, daß hier die zwei Vorstellungen von den Adamiten, die ältere von den frommen Söhnen Adams (s. u.) und die andere von ihrer Rolle als Uṯras (Lichtwesen), die sie offenbar nach ihrem Aufstieg erhalten (bzw. wieder erhalten) haben, verbunden worden sind. Einen noch deutlicheren Hinweis auf diesen, trotz aller Verwirrung, klar ersichtlichen Tatbestand liefert uns das 11. Buch des GR. Schou Pedersen hat hierfür schon erschöpfend nachgewiesen, daß in diesem Traktat, ähnlich wie in GR III und GL I, die Vermengung von Anthroposmythos und Adamlegende charakteristisch ist[1]. Die drei Adamsöhne sind in dieser

die Identifizierung des hier genannten Adam bar Adam mit dem Adam pagrê nicht richtig zu sein; in GR III heißt es u. a. nur, daß „einer" von den Adamsöhnen diesen verhängnisvollen Schritt macht (vgl. die Legende vom Abfall Luzifers und die Mythe von der Verbindung der Engelwesen mit den Menschentöchtern in Gen. 6,1—4!). Im übrigen verweise ich auf meine angeführte Darlegung in den Prol. Zur Rolle der Eva-Rūhā in diesem Zusammenhang s. ib. und oben S. 283f.

[1] Bidrag S. 189ff. 219; Prol. S. 92 Anm. 1 und 155 Anm. 1. Über die ähnliche Erscheinung im Apkr. Joh. s. Prol. S. 164 Anm. 4. Nähere Berührungen zwischen GR XI und der „Adamapokalypse" aus Cod. V von Nag Hammadi sind jetzt von Böhlig festgestellt worden (s. vorläufig dessen Bemerkungen in seiner Textausgabe S. 88ff.); beide verwenden wahrscheinlich gleiche (häretisch-jüdische) Überlieferungen. Die Adamapk. entstammt nach Böhlig der vorchristlichen Gnosis und „kann aus dem Kreise syrisch-palästinischer Täuferkreise erklärt werden, aber auch eine Entwicklung darüber hinaus darstellen" (S. 95). — Der allgemeine Unterschied zwischen Adam- und Anthroposmythos wird jetzt auch grundsätzlich von J. Jervell S. 39 Anm. hervorgehoben. Das sei durch folgende Gegenüberstellung wiedergegeben:

Anthropos	Adam
1. Höchster Gott oder/und Emanation Gottes, also selbst göttlich (Gott „Mensch")	Geschöpf, (Erster) Mensch
2. aus Pneuma- und Lichtsubstanz	aus Staub und Lehm
3. „Innerer Mensch" (Seele) in allen Gnostikern (Makroanthropos)	Einzelwesen (Mikrokosmos)
4. Mythologisch-soteriologische Größe	Erster Mensch auf Erden (Urzeitgestalt, auch Urkönig: feudale Tradition!)
5. Als Eikon (Abbild) „Inkarnation" oder Manifestation und Offenbarung des höchsten Gottes	Gottes Bild und Weltherrscher (König!)
6. Unsterblich und Unsterblichkeit schenkend (Lichtfunke im Menschen; Gott im Menschen!).	Sterblich und Todverschuldend
7. Erlöser, Offenbarer der Gnosis	erlösungsbedürftig

Trotzdem haben sich beide Vorstellungen gemischt, bes. in der jüdischen Gnosis, zu der die alte mandäische Gnosis gehört. Gerade in dieser findet man

Darstellung als Uṯras unter Führung Hibils von Mandā ḏHaijê (!) in die Welt gesandt worden, um den Seelen zu helfen; sie werden aber dann wieder von Mandā ḏHaijê einzeln erlöst (vgl. 259. 260f. 261f.). Entsprechend der gnostischen Syngeneia-Lehre sind sie untereinander Brüder und Söhne zugleich[1]. Was diesen Text u. a. so bemerkenswert macht, sind die in ihm bewahrten Züge, die die Rolle der Adamiten als irdische Fromme (Naṣōräer) noch sichtbar werden läßt[2]. Außerdem

---

die Ausgestaltung der spätjüdischen Adamlegende mit Motiven der Anthroposlehre (Punkt 2, 3, 4, 6, 7) vor, wodurch die aufgezeigte Verwirrung in den diesbezüglichen Mand. Texten entstanden ist, da zwischen dem irdischen Adam und dem himmlischen nicht mehr streng geschieden wurde (verursacht durch die Lehre vom „Verborgenen Adam" = Mānā). Adam kasjā ist sowohl im Adam pagrê (als „Mānā") als auch jenseits von ihm (als Erlöser oder Bote). Lady Drower schreibt (Adam S. 38): „Adam Pagria, the microcosm, and his three sons Hibil, Šitil and Anuš have nothing in common with the Jewish myth of Adam and his sons and grandson but their names, nor do the three brothers belong to the earthly mankind." Vgl. dazu oben S. 276 Anm. 4. — Was den Ursprung der Anthroposidee anbelangt, so ist zunächst festzuhalten, daß sie eine charakteristische gnostische Ausbildung ist, die aber auf iranisch-zoroastrische (kosmischer Urmensch, Gayōmart etc.) und israelitisch-jüdische Elemente (Mensch als Abbild Gottes, Menschensohn?, Adamspekulationen, Sophiamythus) letztlich zurückführt. Vgl. dazu zuletzt G. Widengren, in: Suppl. to Vetus Testamentum IV, 1957, S. 221 u. 235ff. und Schenke, Der Gott „Mensch", der allerdings den ganzen Mythos auf eine Spekulation über Gen. 1, 26f. zurückführen will. E. Brandenburger hat das gnostische und spätjüdische Material zur Adam-Anthroposlehre in m. E. richtiger Weise bearbeitet (Adam und Christus S. 68—157; s. bes. S. 109ff. 117ff. 135ff.). Die Rolle Adams zeigt in gewissen spätjüd. Quellen (bes. Vit. Ad. und Apk. Mos.) Züge, die sie eng mit der Anthroposlehre verbindet: er ist Himmelswesen, engelgleich, bekleidet mit Doxa und Licht, sein Fall verursacht den Verlust dieser Herrlichkeit (Ursache ist fast durchweg Eva), der „Aufstieg" (seiner Seele) führt zurück ins Paradies (Apk. Mos. 13, 33—38; Vit. Ad. 43, 46f.). Falls die Interpretation des jüdischen Zaubergebetes bei Preisendanz, Pap. graec. mag. I, 1928, S. 13 u. 113f. (I 197—222; IV 1167—1227) durch E. Peterson und Brandenburger (op. cit. S. 77ff.) zu Recht besteht, hätten wir tatsächlich einen alten Beleg für eine jüdisch-gnostische Adam-Anthropos-Lehre (unabhängig vom Christentum und bereits in die Magie abgesunken!). Die Rolle der Sophia-Lehre für die Ausbildung dieser Spekulation, an die schon wiederholt appelliert wurde, hat Brandenburger erneut hervorgehoben (112f. 156. 154 Anm. 2). Die Verbindung des mand. Materials mit spätjüd. Anschauungen legt übrigens auch das Motiv von der Klage Adams über sein Todesverhängnis nahe: es findet sich ähnlich auch in der pseudepigraph. Literatur (s. Belege bei Brandenburger S. 104 Anm. 3). Über die Stellung Seths (mand. Šitil) s. u. S. 304 mit Anm. 3. 4. — Ausdrücklich sei auch auf S. Mowinckels ausgezeichneten Aufsatz „Urmensch und Königsideologie" (Studia Theologica II, 1948, Lund 1949/50, S. 71—89) verwiesen; spez. S. 71ff. über die notwendige und öfters verwischte Unterscheidung von (kosmischen) Urmenschen und ersten Menschen als Ahn der Menschheit; beide Motivkreise haben sich wiederholt gegenseitig beeinflußt, bes. im gnostischen Anthroposmythos; auch für M. ist der Urmenschmythos indo-iranisch, nicht semitisch (73). Letzteres wird ohne Grund von Colpe, Die religionsgesch. Schule S. 140ff. bestritten. Ich verweise auf meinen Artikel „Urmensch" in der RGG³ Bd. 6 Sp. 1195—97 (mit Lit.).

[1] Vgl. Kult S. 23 (nach Käsemann). Die irdischen Adamiten können als Brüder und Söhne der himmlischen Adamiten aufgefaßt werden.

[2] Vgl. Prol. S. 103 Anm. 1 und S. 150 Anm. 3.

ist hier der Adamitenmythos mit der Zeitalterlehre verbunden, wobei die Stellung der adamitischen Uṯras als „Hüter" zur Geltung kommt. Eine einwandfreie Eruierung des ursprünglichen Zusammenhangs zwischen den Adamiten und den vier Zeitaltern ist nicht mehr möglich, doch erscheint mir Pedersens Auffassung und Analyse noch am wahrscheinlichsten (gegenüber den anderen Versuchen von Odeberg und Percy)[1].

Die aus GR XI ersichtliche Überlieferung von dem urzeitlichen Wirken der drei Adamiten in Verbindung mit der Zeitalterlehre hat sich auch in zwei Qolastā-Hymnen niedergeschlagen, und zwar tritt in ihnen noch deutlicher als in dem GR-Text die Auffassung von ihrer vorbildhaften Stellung als ausgezeichnete Fromme (Naṣōräer) zutage. Es handelt sich um Lit. VIII (13,3—8) und LXXVII (144,10—145,1); beide Texte geben uns zwei nur wenig voneinander abweichende Versionen der gleichen Überlieferung[2]:

. . . hibil ušitil uanuš bnia ḏsurbta haita ʿrta urauazta utaqunta gubria ḏbhirba la ʿtinsib ubiaqdania ḏnura laʿqad ubṭupania mia laṭap uarqia msanun (ḏbligraihun)[3] *mia laʿṣṭba bun*	. . . Hibil, Šitil und Anōš, die Söhne des lebendigen, leuchtenden, prangenden und lichten Stammes (Geschlechtes), die Männer, die durch das Schwert nicht hinweggerafft, durch die Feuerbrände nicht verbrannt, durch die Wasserfluten nicht weggeschwemmt wurden, deren Sandalenriemen (an ihren Füßen)[3] durch das Wasser nicht benetzt wurden.

Von jetzt an weichen die beiden Texte voneinander ab:

uaška dan uzkun amar uʿštma maliia[4] *hinun ḏlahun bṣiria šalimia hinun ḏlahun hasiria zakaiia hinun ḏlahun haiabia*	*dan uzkun bun uaška rhiṭ umaṭun*	Sie suchten und fanden, führten einen Rechtsstreit und siegten ob, riefen und wurden erhört. Voll (erfüllt) sind sie, nicht leer[5], vollkommen sind sie, nicht unvollkommen[6], sieghaft sind sie, nicht unterliegend.	Sie führten einen Rechtsstreit und siegten ob, suchten, fanden, liefen
mn atra naqia ʿtun ulatra naqia azlin	*latra rba ḏnhura uldaura taqna*	Sie kamen aus einem lauteren Ort und gehen nach einem lauteren Ort	und gelangten zum großen Lichtort und zur leuchtenden Wohnung.

Die drei hier genannten Katastrophen: Schwert, Feuer und Wasser, die den drei Adamiten nichts anhaben konnten, kennen wir, abgesehen

[1] Vgl. Bidrag S. 200f. und Prol. S. 149f. Anm. 8. Daß die „drei Uṯras" bzw. (himmlischen) Adamiten in der Urzeit (= erstes Zeitalter) bei Adam und Eva weilen, wird ja auch in einigen anderen Texten bezeugt (s. o. S. 259ff.). Vgl. unten S. 301ff.

[2] Vgl. auch CP S. 6 (t. 11,12—12,5) und S. 87 (t. 119,3—10).

[3] So Lit. 144,12; CP 119,7; 11,3 v. u. (als Ergänzung darüber geschrieben!).

[4] CP 12,1: *malia.*

[5] Eigtl. „gering, mangelhaft".

[6] Eigtl. „mangelhaft".

von GR XI, besonders aus GR I, § 183—186 bzw. II 1, § 118—122 und J 25 (90/93). 76 (277/244), doch haben nur GR XI und unsere liturgischen Texte diese drei Weltalterkatastrophen in Verbindung mit den Adamiten. Aus den anderen genannten Versionen geht eindeutig hervor, daß die drei Katastrophen nach dem Zeitalter der Adamiten (aufgeführt werden nur Adam, Eva und Šitil)[1] eintreten. GR II 1, 118 und GL I 3, (24, 10/442, 6ff.) betonen, daß Adam und Eva vor (*qudam*)[2] dem Schwert abscheiden sollen. Die genannten Katastrophen, die, wie GR XI lehren, von Rūhā und ihren Trabanten verursacht werden, um den „Stamm" oder das „Geschlecht" (des Lebens) zu vernichten, lassen jeweils nur ein Menschenpaar übrig, das dann die Welt aufs neue erwecken soll[3]:

Rām und Rūd aus dem „Zeitalter (*dara*) des Schwertes"
Šurbai und Šarhabêl aus dem „Zeitalter des Feuers"
Nū, Šum bar Nū[4] aus dem „Zeitalter der (Wasser-)Fluten".

Dieses Schema ist in GR XI mit den Adamiten auf folgende Weise verknüpft[5]:

1. Zeitalter: Hibil, Šitil und Anōš sind von Mandā ḏHaijê in die Welt hinabgesandt worden (von Adam ist keine Rede!)[6]. Rūhā, Ēl-Rabbā[7] und die Planeten wollen Schwert, Feuer und Wasser gegen sie loslassen. Hibil steigt (mit Hilfe Mandā ḏHaijês) auf. Das Schwert „fällt in die Welt". Šitil und Anōš bleiben. „Doch diese Männer erreichte das Schwert nicht, da Mandā ḏHaijê bei ihnen war" (260, 16f.). Ebenso bleiben unversehrt „von den Kindern" Rām und Rūd (260, 23ff.).

---

[1] Diese drei Gestalten treten auch in spezifisch gnostischen Überlieferungen zusammen auf (Sethianer); vgl. die neue Adamapk. (s. u. S. 302 Anm. 3).

[2] B. Murmelstein, WZKM 35, 1928, S. 255 Anm. 1 vermutet hier eine Reminiszenz an die jüdische Lehre, daß Adam durch das Schwert (des Engels) vom Heil (Paradies) ausgeschlossen sei. Vgl. dazu auch W. Baumgartner, Das trennende Schwert (Oden Salomos 28, 4), in: Festschrift A. Bertholet, Berlin 1950, S. 50—57 (jetzt auch in: Zum Alten Testament und seiner Umwelt, Leiden 1959, S. 274—281).

[3] Folgendes nach J 25 (90, 7ff./93, 7ff.); desgleichen ib. c. 76; GR I u. II 1. Über die Namen der „Urpaare" vgl. Prol. S. 84 Anm. 3.

[4] Nur Šum (Sem) wird J 25 u. 76 genannt; sonst GR I, § 186: Noah, Arche, Sem und die Söhne Noahs; II 1, § 121: Noah, Nūraiṯā (s. dazu Prol. S. 83 Anm. 1 169 Anm. 2), Sem, Cham (mand. jam) und Jafeth (Jafit).

[5] Pedersen, Bidrag S. 199 Anm. 2, scheidet als sekundäre Bearbeitung aus: 251, 10—253, 3. 253, 3—256, 23. 261, 29—262, 27. 263, 20—30 (? Noah!). 264, 35ff. Der Text ist stark verderbt und durch mancherlei Einschübe verworren. Wir heben die Grundlinien heraus. Vgl. auch L. Jansen, Die Henochgestalt, Oslo 1939 (Skr. Norske Vid.-Akad. Oslo, II Hist.-filos. Kl. 1939: 1) S. 56ff.

[6] Die Schöpfung Adams durch Ptahil wird erst in einer Belehrung des Mandā ḏHaijê an Enōš geschildert (266, 20ff.; s. o. S. 254; 283).

[7] Vgl. dazu oben S. 168ff.

2. Zeitalter: Rūhā, Ēl und die „Engel" (Mlakê) senden das Feuer[1]. Es bleiben „von dem Stamme Adams" Šurbai und Šarhabêl übrig (261,4f.). Šitil wird von Mandā ḏHaijê aus der Welt geholt[2], Anōš (Enōš) verbleibt noch (im Gewande Šitils, 261,12ff.!).

3. Zeitalter: der „kleine Enōš (Anōš)"[3] wird von Mandā ḏHaijê getröstet. Die Bösen wollen die Welt mit Wasser vernichten und lassen Noah (Nū) eine Arche bauen (263,20—30)[4]. Anōš steigt zur Škīnā seines Vaters (= Mandā ḏHaijês) empor (268,11ff.). Mandā ḏHaijê spricht: „Ich will dich von Schwert, Feuer und Wasserfluten erlösen und auf dem Wege emporführen, auf dem Hibil der Gerechte und Šitil und Mandā ḏHaijê (!) aus dieser Welt der Bösen emporsteigen" (268,7—10).

Diese Überlieferung von den drei Zeitaltern setzen die beiden liturgischen Texte irgendwie voraus. Lidzbarski vermutete, daß ursprünglich „von den drei Versuchen mit Schwert, Feuer und Wasser, der erste gegen Hibil, der zweite gegen Šitil, der dritte gegen Enōš gerichtet war" (250,27f.). Wie bemerkt, ist in GR XI bereits die Vorstellung vom Uṯracharakter der Adamiten wirksam, doch läßt sich noch deutlich ersehen, daß sie ursprünglich in der mandäischen Überlieferung als (irdische) „Hüter" jeweils der drei ersten „Generationen" (*daria*) fungierten, dazu auserwählt von Mandā ḏHaijê, der sie belehrt und erlöst, so wie wir es noch von Adam kennenlernen werden (s. Abschnitt III). Die drei ersten Generationen gehören nach mandäischer Auffassung ihren „Gemeinschaften" oder „Stämmen" (*šurbata*)[5]. Adam und seine Söhne sind nach dieser Zeitalterspekulation nicht von den Katastrophen hinweggerafft, d. h. von den bösen Mächten beseitigt worden, sondern von Mandā ḏHaijê zum Lichtort zurückgeführt worden. Offenbar erst sekundär ist m. E. dann damit die Vorstellung von Rām und Rūd, Šurbai und Šarhabêl verknüpft worden[6], während die Noahepisode zusammen mit dem Flutmythos überhaupt den alten

---

[1] Nach GL I 1 wird Šitil vor Adam erlöst! Vgl. dazu unten S. 304.

[2] Über das Feuer ist der „Engel Daniel" (*dan'il mlakia*) 261,20 eingesetzt. „Aus dem Daniel des Feuerofens wurde ein Engel des Feuers" (Lidzbarski z. St.). Eine Untersuchung der Danielgestalt lieferte H. Stocks, Danel, die südbabylonische und die nordpalästinisch-phönikische Überlieferung, in: ZDMG 96, 1942, S. 125—149.

[3] Siehe dazu unten S. 303f. Ein Indizium für das Alter dieser Tradition!

[4] Vgl. Pedersen a.a.O. S. 205f. und Prol. S. 83 Anm. 1. Der Zusammenhang von Enōš-Uṯra und Wasserflut wird auch GR II 1, § 133f. vorausgesetzt (vgl. aber die Parallelfassung in I, § 200!). S. u. S. 302 Anm. 1.

[5] So J 54 (201/195).

[6] Die Namen sind offenbar iranischen und arabischen Ursprungs (s. Prol. S. 83 Anm. 4 mit Verweisen). Demgegenüber sind die Namen Ēl-Rabbā, Rūhā und die Planetenengel, Hibil der Gerechte, Enōš, Zeugnisse für das hohe Alter der in GR XI überlieferten Version; s. dazu auch unten S. 303f.

Ausgangspunkt der ganzen Katastrophen- und Zeitaltertheorie gebildet hat[1]. Auch die Rolle des Šum bar Nū (Sem Sohn Noahs) lehrt uns übrigens, wie aus der alten jüdischen Überlieferung sich langsam eine Offenbarungsgestalt (Šum-Kušṭā) entwickeln konnte (vgl. J c. 14—17).[2] Ein wichtiges Indizium für das Alter der in GR XI und verwandten Texten verarbeiteten Tradition liefert jetzt die „Apokalypse Adams (an seinen Sohn Seth)", die auffällige Parallelen zu dieser Überlieferung aufweist[3].

---

[1] Vgl. dazu auch Jansen, op. cit. S. 52—59 (Exkurs. Der mandäische Sintflutmythos). J. betont den Zusammenhang mit der „spätjüdisch-biblisch-babylonischen Sintflutgeschichte", spez. mit chaldäischem und jüdisch-henochitischem Gut. Nach ihm ist die mand. Periodenlehre „wahrscheinlich direkt von den Chaldäern übernommen", da „weder im Henochbuch noch sonst auf jüdischem Gebiet von den drei Unglücken die Rede ist", offenbar auf Grund des engen Zusammenhanges von Sintflutgeschichte und dem Periodenschema „in einer fest schematisierten Form". S. 15 Anm. 1 sagt J. sehr richtig, daß „eben die Sintflutgeschichte das Heranswachsen einer Periodenlehre förderte". In GR XI steht Anōš an Stelle der „Astrachasis-Xisuthros-Gilgameš-Noah-Gestalt", Mandā ḏHaijê spielt die Rolle wie Ea-Oannes-Uranos und Henoch, er ist eine „Variante des Sintflut-Erlösers" (58f.).

[2] Siehe dazu Pedersen S. 195f.; Prol. S. 92 Anm. 2. 155 Anm. 1. 163 mit Anm. 5. J 14—17 (53—66/58—70) hat vielfach die Terminologie und den Stil der GL-Texte verwendet, schildern sie ja den Aufstieg des Sem: Bote (*šliha* 55,10. 56,12. 57,4: „Gesandter des Lebens" 65,1), Helfer (*naṣba*: 55,11. 60,13. 64,5. 65,2: „Großer Helfer"); Parwānqā: 65,2; Adjaurā (60,14. 61,9 pl. 63,1 pl. 15. 66,4. 64,5). Die Klage (c. 15) erinnert an GL II, ebenso der Dialog zwischen den Planeten und dem aufsteigenden Sem und die anschließende Klage der Verlassenheit (c. 17); das Kommen des Boten und Helfers, der die Wachthäuser zerbricht, eine Bresche schlägt (s. die parallelen Belege, die Lidzbarski S. 69 dazu angibt). Als Wesen werden genannt: das erste und zweite Leben, Mandā ḏHaijê, Šilmai und Nidbai, Habšabbā (Sonntag), Rūhā (Nimrūs) und die Planeten (Šibiāhê). In Codex VII (1,1—49,9) der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi findet sich jetzt eine „Paraphrase des Sêem" (nach Krause, Der kopt. Handschriftenfund S. 127), die eine (sethianische) Kosmogonie enthält; Sem ist darin (ekstatischer) Offenbarer der Pleromageheimnisse. Vgl. Doresse, Les livres secrets S. 170—178; Hippolyt, Ref. V, 19—22; vgl. auch Schenke S. 86 Anm. 51. Erwähnt sei, daß in ATŠ II, § 236 (t. 48,13 v. u./171,2) Nūraiṯā als Weib des Šum auftritt.

[3] Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi, ed. A. Böhlig-P. Labib, 1963, S. 86ff. Auch hier handelt es sich um die Rettung der „Gnosismenschen", dem Geschlecht oder Samen Seths, vor den Vernichtungsversuchen des Schöpfergottes; es sind deren zwei: die Sintflut (67,22—73,24) und Feuer (Schwefel und Asphalt: 73,25—76,7). Die Sethmenschen und die zu ihnen gehörigen Nachkommen Noahs werden durch Engel entrückt (69,19ff./75,21ff.) und erhalten einen „heiligen Wohnort", wo sie mit den Engeln in Gemeinschaft leben (72,2—15; auch 73,17f.; hierzu ist die mandäische Vorstellung vom himmlischen Paradies Mšunnê Kušṭā, wörtlich „Entrückte der Wahrheit", zu vergleichen!). Schließlich kommt (drittens) der Phostēr („Erleuchter"), um das Rettungswerk zu vollenden (76,8ff.). Vgl. auch oben S. 297 Anm. 1 und unten S. 304 Anm. 4 (über die mandäische Sethgestalt). Wie bereits Lidzbarski bemerkt hat, zeichnet sich GR XI durch einige sprachliche Besonderheiten aus; er vermutete daher, daß dieses Stück „in einem anderen Kreis als die sonstigen mandäischen Schriften entstanden ist" (S. 250). Ich möchte annehmen, daß uns hier alte jüdisch-gnostische Überlieferungen erhalten sind, die eine vielfache Bearbeitung erlitten haben; vgl. etwa den Term. „diese drei

Die Einleitung zu GR XI gibt übrigens die biblische Reihenfolge der Adamssöhne wieder, aber ohne Hibil (249,10f./251,12ff.)[1]:

hazin hu raza usidra ḏanuš rba br šitil rba br adam rba br ʿutria rurbia ḏʿqara

Dies ist das Mysterium und das Buch des großen Anōš, Sohn des großen Šitil, Sohn des großen Adam, der Sohn der gewaltigen Uṯras der Herrlichkeit . . .

Desgleichen auch in GR XII 1 (272,1ff./269,9f. = 272,22ff./270, 8—10):

anuš ana rba br šitil rba br adam rba br malkia rurbania ḏʿqara br atra ḏnhura

Ich bin der große Anōš, Sohn des großen Šitil, Sohn des großen Adam, der Sohn der gewaltigen Könige der Herrlichkeit, Sohn des Lichtortes . . .

„Groß" (*r*[*ab*]*ba*) ist vielfach Attribut der Lichtwesen (vgl. „die Großen", „das Große") und bezeichnet an unseren Stellen die vergöttlichten oder erhöhten (himmlischen) Adamiten, einschließlich des Adam[2]. Anōš gilt als Sohn Adams, aber auch als Sohn der Lichtwelt[3]. Die Botenstellung der Adamiten ist schon vorausgesetzt, aber ihre Abkunft von Adam ist noch festgehalten, und zwar in der Form, daß hier vom „himmlischen" oder „großen" Adam (A. Rabbā) die Rede ist (= Adam Kasjā)[4]. In ihrer irdischen Laufbahn erscheinen Anōš (ʿEnōš) in GR XI (265,2ff./263) als „kleiner ʿEnōš" (*ʿnuš zuṭa*) und Šitil GL I 3 (25,16/443,9) als „kleiner Šitil" (*šitil zuṭa*), während uns ja auch Hibil als „Knabe" (*ṭalja*) begegnet (nur GR X und Lit. 248,9). Sind diese Belege auch auf einige wenige Texte beschränkt, so lehren sie uns doch, daß die Söhne Adams nicht von jeher im mandäischen Glauben göttliche Lichtwesen gewesen waren, sondern man sie sich als vorbildliche, mit besonderer Weisheit (mand. *Nāṣirūṯā*) ausgestattete Fromme (Naṣōräer) vorstellte, die allerdings („seelenmäßig"), wie Adam aus der Lichtwelt stammten und zu ihr (vorbildhaft, prototypisch) zurückkehrten, wobei sie den Pfad des Heils beschritten.

GR XI (258,2/257,31) findet sich der singuläre Ausdruck „Hibil der Gerechte" (*hibil zadiqa*) und GL I 1 steht der bemerkenswerte Passus (1,15ff./424,15ff.):

hinun ahan hibil ušitil uanuš naṣuraiia šalmania ubhiria zid-

Es sind unsere Brüder Hibil, Šitil und Anōš, die Naṣōräer, die Vollkommenen, die von

Männer" mit Adamapk. 65,26f. 67,17; „vorübergehen" 253,30 (*ada* 252,15) mit 76,9 (s. Böhlig z. St.) u. a. Vgl. jetzt auch Böhlig, Oriens Christ. 48, 1964, S. 44ff.

[1] Vgl. Prol. S. 150 mit Anm. 3 und Lidzbarski, Ginzā S. 250 (gehört eher zu XII 1).

[2] Vgl. oben S. 297 Anm. 1. 296 Anm. 4; Kraeling, Anthropos S. 60ff.

[3] Man wird an die alte Königstitulatur erinnert, in der der König sich auf seine irdischen und göttlichen Vorfahren beruft. Das gilt für alle Naṣōräer, die geistig („seelisch") Söhne des Lebens sind; ihr personifiziertes Vorbild sind die Adamiten, die Ahnen des „lichten Stammes (des Lebens)".

[4] Vgl. Kraeling S. 63f., der jedoch die Identität von Adam rabbā und Adam kasjā nicht erkannt hat; vgl. dazu Prol. S. 150.

qa ḏla'nišiuia[1] *lagra uzidqa uairuia lbuna uasgubḫ barqa tibil ... ularat ula'traurat ...*

erprobter Gerechtigkeit[2], die Lohnspende und Almosen nicht vergaßen, die den Bau erleuchteten, die auf der Erde Tibil ... einhergingen und dabei nicht bebten und erbebten ...

In der Folge wird dann über den 1000jährigen Adam der Tod verhängt, dem er jedoch ausweichen will und den Todesengel Ṣauriêl bittet, erst Šitils Seele zu holen, was auch geschieht[3]. Šitil ist in diesem Stück der „Sohn Adams" (Šitil bar Adam: 6ff./427ff. pass.)[4]. Auch I 3 (25/443) wird der „kleine Šitil" erlöst, allerdings von Hibil-Zīwā, der hier auch Hawwā aus der Welt emporführt, aber im Wechsel

[1] So oder *ḏnpišdiruia* st. *ḏnpiš 'nišiuia* (vgl. Lidzb. z. St.).

[2] Oder: „die Auserwählten der Gerechtigkeit". Vgl. zu diesem Titel und seiner Anwendung auf Mandā ḏHaijê meine Bemerkungen unten S. 319f.

[3] Hier liegt auch der Gedanke zugrunde, daß der Tod des jungen Šitil die Lebenszeit des Adam verlängert; s. Drower, WW S. 119. „It is this act of filial devotion, say the priests, which makes Seth the purest of all human souls ..." (Drower, Adam S. 34). DAb. S. 9,2 (Tafel 2): „Šitils Leben wurde zugunsten Adams verkürzt" (*qiṣa balḫ ladam*; s. Drower-Macuch, Dict. 414b). Über Ṣaurêl, der hier den Erlöser vertritt, s. u. S. 328 Anm. 2.

[4] Vgl. auch das Asūṯ Malkê: „König Adam, der erste Mann ... König Šitil, der Sohn Adams, des ersten Mannes" (CP 106/141,2—4). J 25 (90,6/93,6f.): „Wo ist Šitil bar Adam, aus dem Welten und Generationen entstanden sind?" ATŠ I, § 242 (49/173) liefert dazu folgenden Kommentar („Mysterium"): Šitil ist die „Seele", Adam der „Körper" (*pagra*), oder: Adam war „Finsternis der Augen" (*hšuka ḏainia*), Šitil „Vision" (*mahzita*, auch „Spiegel"), Adam „Erde" (*arqa*), Šitil „Jordan" (fließendes Wasser). Šitil br Adam gilt als die reinste Seele, die als Gewicht in der Seelenwage fungiert (s. DAb. S. 8 mit Appendix S. 44; Euting, Diwan Taf. 1; Drower, Adam S. 34f.). Diese Aussagen tragen zwar in ihren heutigen Zusammenhängen deutlich den Stempel jüngerer Spekulationen, sind aber sehr aufschlußreich für die Rolle Seths in der mandäischen Mythologie und Überlieferung; auch diese hat „sethianisches" Gedankengut, wie viele gnostische Sekten bewahrt. Schon die Namensform: *Šitil* läßt darauf schließen; sie entspricht dem lt. *Setheus* (vgl. Unbekanntes altgnost. Werk, ed. C. Schmidt-W. Till S. 338,27. 340,22 u. ö.), kopt.-manich. *Sethel* (Kephalaia X, 42f.; vgl. Böhlig, Kopt.-gnost. Apokalypsen S. 87 mit Anm. 2!); die Endung *-il* enthält den Gottesnamen *'l*, die im Mand. häufig an Eigennamen angehängt ist (Ptahil); natürlich ist auch eine Parallelbildung zu Hibil nicht ausgeschlossen. In ARR Z. 445f. (S. 33) wird der „große Šitil" (*š.rba*) erwähnt (er repräsentiert den „Mānā"; s. o. ATŠ a.a.O.: die Seele). — Für die Gestalt des Seth in der gnost. Überlieferung bringen die neuen gnost. Texte aus Nag Hammadi neues Material (vgl. Böhlig, op. cit. S. 87): Vgl. Apkr. Joh. 35,20ff. 36,2ff. 63,12ff. Besonders aufschlußreich ist die Adamapk., wo ganz deutlich Seth an Stelle des Abel getreten ist (Böhlig S. 86). Er ist hier idealer Adamit, ein Urzeitheros, ein vergöttlichter Heilsbringer, der die Gnosis Adams und Evas bewahrt und seinen ausgezeichneten Nachkommen, den Gnosismenschen („Sethianern") überliefert. Adam muß auf Grund seines Falles in die sexuelle Begierde (66,14—67,14) sterben, nicht aber Seth, dessen Geschlecht als unverletzlich von allem Unheil gerettet wird (s. o. S. 302 Anm. 3); es ist andersartig (67,22—69,18). Von hier aus fällt manches Licht auf die mandäische Darstellung: der irdische Adam spielt durch seinen Abfall keine Rolle im Pleroma, dafür aber seine reinen Söhne, deren Nachkommen die Mandäer (bzw. deren „Seelen") sind („Stamm des Lebens"!). Für die spätjüd. Vorstellung von Seth und seinem besonderen intimen Verhältnis zu Adam vgl. etwa Vit. Ad. 48,29—51; Apk. Mos. 25ff. 39ff.

mit Mandā ḏHaijê auftritt, was für den sekundären Charakter dieser Komposition spricht (s. u. S. 330ff.). Gegenüber der Darstellung in GR XI ist hier noch deutlicher die uns beschäftigende älteste Vorstellung von Adam und seinen Söhnen sichtbar, nämlich ihr noch nicht englischer („uṯrischer") Charakter (abgesehen von Hibil in I 3). Die Entwicklung ist dahin zu verstehen, daß diese Adamssöhne im mandäischen Mythos zu himmlischen Boten oder Erlösern geworden sind, unter Anknüpfung an ihre vorbildhafte Rolle als Urzeitgestalten, die zusammen mit Adam zuerst vom Lichtboten Mandā ḏHaijê die mandäischen Lehren und Riten empfingen[1]. Auf Grund ihrer „seelenhaften" (inneren, verborgenen, geheimen) Zugehörigkeit zur Lichtwelt steigen sie als erste zum Lichtort auf. Der gnostische Anthroposmythos und die Idee vom „Salvator salvandus" hat dabei einen entscheidenden Einfluß ausgeübt[2]. Daß dabei nur Hibil eigentlich eine bedeutsame Stellung und Funktion erhielt und mit Mandā ḏHaijê konkurrieren konnte, ist von mir bereits Prol. S. 162f. hervorgehoben worden; wir werden noch einmal im Zusammenhang mit der Behandlung der „Uroffenbarung" darauf zurückkommen[3].

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß im Mandäischen Züge jüdischer Adam- und Adamitenlegenden (bzw. -mythen) durch gnostische Lehren umgestaltet und zu einem originellen neuen Mythos vereinigt worden sind. Unter Anregung von seiten der (letztlich iranischen) Abbildlehre[4] ist im Mandäischen die Vorstellung von den himmlischen Adamiten und irdischen Adamssöhnen entstanden (Entsprechung von himmlischer und irdischer Welt); erstere bilden die Truppe der mandäischen Erlöser- oder Botengestalten, an deren Spitze Mandā ḏHaijê und Adakas, der „verborgene Adam" stehen.

II. *Die monistische Konzeption der Anthropogonie*

Wir sind der Auffassung, daß Adam von einem Lichtboten geschaffen worden sein soll, schon begegnet. Diese Auffassung gehört zu der gleichen Schicht der „monistischen Kosmogonien" (s. o. B III) und hängt natürlich mit dieser zusammen. Die Beziehung der Licht-

[1] Über die jüdische Wurzel der Adamitenlegende s. Prol. S. 92 Anm. 1.

[2] Ähnlich bereits Kraeling a.a.O. S. 72f. Adakas repräsentiert den gnostischen Gott „Mensch" und Salvator salvandus.

[3] Es war im Vorhergehenden nicht meine Absicht, das Werden und die Entwicklung der mandäischen Erlösergestalten ausführlich zu behandeln (wir hoffen darauf in einer besonderen Arbeit zu sprechen zu kommen), sondern die mit der Anthropogonie zusammenhängenden Fragen noch etwas weiter auszuziehen, d. h. die ursprüngliche Rolle der Adamiten in Verbindung mit der Schaffung des Protoplastenpaares herauszustellen.

[4] Vgl. dazu Prol. S. 127; über Philo, der hierbei ein wichtiges Bindeglied darstellt, s. ib. S. 154 Anm. 1 und Schenke S. 121ff.

welt zur Anthropogonie äußert sich in den „dualistischen" Überlieferungen vor allem darin, daß von ihr die „Seele" stammt. In den jetzt zu behandelnden Texten ist auch der Körper ein Werk der Lichtwelt, bzw. eines ihrer Abgesandten. In GR III ist von den drei anthropogonischen Mythen die erste von der „monistischen" Konzeption beeinflußt. Der Passus (89,11f./91,33—36) wurde oben S. 251 wiedergegeben; es ist der „geliebte Sohn", der Züge Ptahils und des Lichtboten bzw. Schöpferengels trägt (s. o. S. 145). Körper und Seele stammen vom gleichen Schöpfer. Die Formulierung erinnert an den Ptahilbericht im gleichen Buch (102ff./109ff.; s. o. S. 249) und gehört wohl mit ihm zusammen, aber hier ist die positive Stellung des Demiurgen unter dem Einfluß der „monistischen" Spekulation deutlich spürbar. Wie in den beiden anderen Versionen der GR III-Anthropogonien, so ist auch in der vorliegenden von den „drei Uṯras" die Rede, die „kommen werden und die Seele bewachen" (s. o. S. 259f.).

Am klarsten tritt uns diese „monistische" Version jedoch im sogenannten „Moralkodex", wie ihn Brandt genannt hat, d. i. GR I und II 1 entgegen, und zwar in den §§ 83, 87, 88 par.[1]. Der „Herr der Größe" oder „Lichtkönig" beauftragt Hibil-Gabriel mit der Welt- und Menschenschöpfung (I, 83: 12,21—12,2/15,9—13):

nihun gabra u'nta unihuia šumaihun adam uhawa umn malakia ḏnura lqudam adam ništabdun . . . tlata malakia ḏziwa unhura uṣauta ladam nihuilḥ	Mann und Weib sollen entstehen, und ihr Name soll Adam und Hawwā sein[2]. Von den Engeln des Feuers (!) sollen einige Adam dienstbar sein . . . drei Engel des Glanzes und des Lichtes sollen entstehen und Adam Gesellschaft leisten.

Die Ausführung lautet so (I, § 87: 13,9—12/15,24—26):

u'tigbil adam gabra uhawa zawḥ unišimta bgu pagra niplat ukḏ niplat nišimta bgu pagra kul mindam hkum upraš atun malakia ḏnura lqudam adam u'štabad . . .	Adam, der Mann, und Hawwā, seine Gattin, wurden gebildet und die Seele fiel in den Körper. Als die Seele in den Körper gefallen war, begriffen und verstanden sie[3] jedes Ding. Die Engel des Feuers kamen und unterwarfen sich dem Adam . . .

Die andere Version der Parallelfassung in II 1, § 16 weicht nur wenig von I, § 83 ab, dafür aber §§ 22—23 (34,5—9/34,10—15) von §§ 87—88:

adam uhawa 'tigbil bhailḥ ḏmalka rama ḏnhura nišimta badam uhawa niplat	Adam und Hawwā wurden gebildet. Durch die Kraft des hohen Lichtkönigs fiel die Seele in Adam und Hawwā.
kḏ npalbun nišimta bginat 'lania hun kḏ hun bginat 'lania mindam lahkum ulapraš	Als die Seele in sie fiel, waren sie im Paradiese („Baumgarten"), als sie im Paradiese waren, begriffen und verstanden sie nichts.

[1] Vgl. auch oben S. 177ff. und 198f.
[2] Vgl. dazu die ähnliche Formulierung in GR XI: 266,21f. (oben S. 254).
[3] Bezogen auf Adam und Eva (vgl. Parallele in II 1).

amar malka rama ḏnhura mn malakia ḏnura[1] *lqudam adam ništabdun . . .*	Der hohe Lichtkönig sprach: „Von den Engeln des Feuers[1] sollen einige dem Adam dienstbar sein . . ."

Diese Darstellung über die Entstehung des Urpaares weicht von den anderen bisherigen Texten in mehreren Punkten ab:

Der Auftrag zur Menschenschaffung geht vom höchsten Lichtwesen aus (hier: der Lichtkönig),

„Feuerengel"[2] sollen die Diener Adams sein,

nach II 1 befinden sich Adam und Eva im Paradies

und die Seele (*nišimtā*) fiel „durch die Kraft des Lichtkönigs" in Adam und Eva.

Trotz dieser Besonderheiten finden sich aber auch einige Übereinstimmungen mit unseren bisherigen Darstellungen:

allgemein die Trennung von Körper (*pagra*) und Seele,

letztere „fällt" (Term. tech. *npl*) in Adam und Eva und bewirkt, daß sie Erkenntnis und Lebendigkeit erhalten (vgl. aber die Version in II 1!),

drei „Engel des Glanzes und Lichtes" sollen sich bei Adam einfinden, was den „drei Uṯras" als „Hütern" entspricht (s. o. S. 259ff.).

Wir haben also eine gemischte Form vor uns, die die „dualistischen Elemente" sachlicher und terminologischer Art durch neue Züge bereichert und sie in einen „monistischen" Zusammenhang einbettet. Besonders auffällig dürfte dabei die unpersönliche Aussage über die Schaffung selbst sein. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß Hibil-Gabriel (alias Ptahil) den Körper geschaffen hat; Adam und Eva „sollen entstehen" (*hua* Imp.), „sie wurden gebildet" (*gbl* Etpe.; nur hier in der Anthropogonie)[3]; ebenso bei der Beschreibung des Falles der Seele („sie fiel"). Dieser Tatbestand deutet darauf hin, daß hier die dualistische Anthropogonie-Tradition vorausgesetzt und verwendet, aber noch nicht konsequent von der monistischen Konzeption geprägt worden ist; in II 1, § 19. 21 ist tatsächlich noch Ptahil genannt (vgl. dazu oben S. 198f.).

Der besondere Zug von den drei M(a)lakê (sonst allgemein dämonisiert oder zu Malkê umgedeutet)[4] gehört zusammen mit den stärkeren jüdischen oder islamischen Tenor der ganzen Version: die Anbetung

---

[1] So D st. B *malkia ḏnura* „Könige des Feuers"; A *malakia nura*.

[2] Nach jüdischer Auffassung sind die Engel feuriger Natur (Sanh. 88b; 3. Hen. ed Odeberg 35, 2. 6; 39, 2). Vgl. auch J. Maier, in: Kairos V, 1963, S. 31 mit Anm. 47. 48; Weber, Jüd. Theol. S. 166f.; unten S. 308 Anm. 4.

[3] Vgl. die Verwendung der Term. techn. in der Kosmogonie (oben S. 176ff.).

[4] Vgl. Lidzbarski, in: OrStud. II S. 541f.; Ginzā S. 4; oben S. 161ff.

Adams durch die Engel (des Feuers!) und die damit verbundene Verstoßung („Fesselung" im Mandäischen!)[1] des ungehorsamen „Bösen" (so wieder im Mandäischen durch Verwendung der traditionellen Terminologie), sowie die zusätzlich in II 1 aufgenommene Erwähnung des Paradieses. Obwohl wir ältere Vorbilder dieser Adam- und Sāṭānlegende besitzen[2], ist der islamische Einfluß m. E. nicht ausgeschlossen[3]. Zwar entspricht die mandäische Engelbezeichnung der im gleichen Zusammenhang begegnenden syrischen und qorānischen (*malāḵê* und *al-malā'īkah*)[4], aber allem Anschein nach ist die in unserem mandäischen Text gebrauchte Paradiesbezeichnung vom Arabisch-islamischen geprägt (*ǧanna*^{tun} bzw. *al-ǧanna*^{tun}; j. aram. *ginnᵉtā, ganṯā*)[5], was ja dem ganzen Zusammenhang von Paradies und Engelanbetung entsprechen dürfte und diese singuläre Überlieferung im Mandäischen am besten erklärt.

Zu den monistischen Versionen ist ferner auch GR XIII: 286, 16—18 (284, 18ff.) zu zählen; diese Sätze stammen aus einer bereits bei der

---

[1] Das Mandäische bettet also diese Lehre in ihre Vorstellungswelt ein: die Fesselung des Finsternisherrschers (der „Böse") vertritt den Fall des Sāṭāns. Dies zeigt auch nach dieser Seite hin, daß diese Darstellung erst sekundär aufgenommen worden ist. GR X ist nur davon die Rede, daß die „Engel des Hauses (!)" den körperlichen Adam und seine Frau Eva verehren sollen (*niplihunḫ*, s. den Text oben S. 152). Damit sind offenbar die Planeten gemeint (?), vgl. oben S. 161; die *malakia ḏbaita* sind hier im mandäischen Sinne dämonisiert gegenüber der Überlieferung in GR I par. (vgl. jedoch die Var. der Hss.AC!). Die Sāṭānlegende fehlt und ist wohl erst sekundär in diesen Mythos von der Adam-Anbetung aufgenommen worden. Wir haben also in GR X ein älteres Stadium dieser jüdischen Überlieferung vor uns.

[2] Vita Adami c. 12ff.; Syr. „Schatzhöhle", ed. Bezold S. 4f. (Text S. 12ff.); Christl. Adambuch, ed. A. Dillmann („Das christliche Adambuch des Morgenlandes", Göttingen 1853) S. 35; weiteres Material bei Hirschberg, Jüdische u. christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien, 1939, S. 50ff. Hirschberg bestreitet den jüdischen Charakter der islam. Fassung (Engelanbetung). Vgl. zum Ganzen Prol. S. 82 Anm. 3 und jetzt Jervell S. 38f., der den rein jüdischen Tenor der christlichen Adamlegenden betont (S. 38 Anm. 62). Anders Michl, RAC V Sp. 82 (christlich). A. Götze, Die Schatzhöhle, SBHAW 1922, 4, S. 48ff., hat nachgewiesen, daß der in der „Schatzhöhle" erhaltene Adamitenmythos dem gnostisch-sethianischen Bereich verhaftet ist.

[3] Vgl. Qorān, Sūre 2, 32ff. 7, 10ff. 15, 28ff. 17, 63ff. 20, 115ff. 38, 79ff. Weiteres Material bei J. Pedersen, EI² I, 176—178 (s.v. Ādām) u. H. Ritter, Das Meer der Seele S. 537f.

[4] *malâkê* in den betr. rabb. Texten; auch Adam wird engelgleich erschaffen (Belege bei Jervell S. 77f. u. 84ff.), s. dazu oben S. 294ff. (Adam als Uṯra). — Der islam. Iblīs ist aus Feuer erschaffen (Sūre 7, 11). Sāṭān in GR I, § 194 und II 1, § 159—160 ist jedenfalls islam. Gut; s. Prol. S. 88 Anm. 5.

[5] Brandt, MS S. 61 Anm. 5, vermutete Verschreibung des mand. *ginat 'lania*, „Baumgarten" aus mißverstandenem biblischen *ginat 'dania*, „Edengarten", was jedoch nicht nötig ist, da der Autor, falls er an den islam. Vorstellungen anknüpft (s. Prol. a.a.O.), selbständig „Garten" mit „Bäumen" verbinden konnte und außerdem die islam.-qorānischen Paradiesschilderungen kennen mußte. Vgl. übrigens Sūre 2, 32 und die mandäische Phrase vom „Garten Adams" (J 242, 1; Lit. 248, 10; s. o. S. 289 Anm. 1).

Darstellung der Kosmogonie erkannten „monistischen Konzeption“[1]. „Ptahil, der Bote, dessen Name Gabriel ist . . .,

ubhailaihun ḏhiia 'bdḫ ladam unṣablḫ hawa bzawiḫ[2] *ubrak 'lauaihun birkta alma*[3] *lkimṣat almia širšaiun ušurbatun mn alma hazin labaṭlia*	der mit der (oder: durch die) Kraft des Lebens Adam schuf, ihm Hawwā als Ehefrau pflanzte und den Segen über sie sprach, so daß bis zum Ende der Welten ihre Wurzel und ihre Stämme von dieser Welt nicht verschwinden.

Der Passus ist bereits oben S. 268 Anm. 1 erwähnt worden, da offenbar Ptahils Funktion als Seelenbringer hier durch die Unterstützung des Lebens ausgedrückt wird, was ja auch schon aus GR II 1, § 88 hervorgeht: die Seele fällt in Adam (und Eva) „durch die Kraft“ (*bhaila*) des Lichtkönigs. Die Terminologie ist sonst in GR XIII stärker mit den alten „dualistischen“ Versionen verwandt (vgl. *'bd*, *nṣb*). Wir erkennen trotzdem ganz deutlich, daß hinter GR I par. und XIII in diesem Punkt gemeinsame Überlieferungen greifbar sind, bzw. gleiche Vorstellungen zum Ausdruck gebracht werden. GR XIII ist sicherlich, wie schon Brandt einst bemerkt hat, ein junges Stück in dem rechten Ginzā[4].

Noch deutlicher tritt uns dann der Lichtbote in Gestalt des Hibil als Schöpfer der Protoplasten in J 55 entgegen, einem auch sonst sehr merkwürdigen Text[5], der Hibil als Demiurgen und Weltherrscher einführt; von diesem heißt es (205,7—10/198,16—17):

ana kḏ qraiṯḫ ladam uhawa zawḫ 'ṣṭarat u'tqinsat umapiqṯḫ ahuat ana ridpa	Als ich Adam und Hawwā, seine Gattin, geschaffen (hervorgerufen) — sie wurde gebildet, dann wurde sie bestraft und verwiesen (!) — da wurde ich ihnen zur Verfolgung.

Die Anspielung auf den Fall und die Vertreibung der Eva ist wohl ein singuläres Residuum der älteren negativen Bewertung der Frau[6]. Die Lehre von der Menschenschöpfung durch Hibil konnte sehr gut anknüpfen an die Überlieferung von Hibil als „Pflanzer“ der Seele (in den körperlichen Adam), bzw. daraus abgeleitet werden[7]. Die in den jüngeren Texten immer stärker in den Vordergrund rückende Verbindung Hibil—Adam—Eva hat dabei offensichtlich ihren Beitrag geleistet. Im Anhang zu GR V 1 ist Hibil ja Schöpfer der Hawwā, wie

---

[1] Vgl. oben S. 198; Brandt, MR S. 55.
[2] Dr *bzawḫ*. [3] BDr *ḏalma*.
[4] Vgl. Lidzbarski, Ginzā S. 283; Brandt, MR S. 56f. Am Rand (284 unten) steht: „Dieser Traktat (*draša*) ist für die Mandäer (= Laien) geschaffen und instruiert sie“.
[5] Vgl. Kult § 32 (S. 324ff.) und oben S. 201.
[6] Vgl. oben S. 283ff. Vielleicht nur eine unverstandene Reminiszenz an die biblische Sündenfallsgeschichte, die hier auf Eva bezogen wird.
[7] Vgl. oben S. 282f. (GR V 1. XII 4).

in GR III Mandā ḏHaijê. Der letztere ist in ATŠ I, § 88 „Vater" Adams und Evas (t. 29,21); er sagt von sich:

'iatitlḫ ladam ḏpagria (uhawa zawḫ) ḏšitlia minaihun hauin...	„Ich brachte den körperlichen Adam (und seine Gattin Eva), damit von ihnen Nachkommen entstehen..."[1]

Vgl. dazu auch DAb. S. 15 (oben S. 261 Anm. 3). Hibil und Mandā ḏHaijê wechseln also auch in dieser Funktion, die die alte Auffassung vom Herabbringen der „Seele" oder des „Mānā" auch auf den „Körper" überträgt, und damit in Widerspruch zur alten Lehre gerät.

Schließlich ist noch auf die in einigen jüngeren Texten auftauchende Vorstellung zu verweisen, nach der der „Rumpf" (*'ṣṭuna*) im Äther wohnt oder personifiziert als „König 'Eṣṭūnā R[ab]bā" verehrt wird, wobei die jüngere Mikro-Makrokosmosspekulation Pate gestanden hat[2].

III. *Die „Uroffenbarung"*

Mit der Belebung des „körperlichen Adam" durch die Seele oder den „inneren (verborgenen) Adam" bzw. Mānā ist strenggenommen schon die „Offenbarung" der Lichtwelt eingetreten. Dies geht aus den bei dieser Schilderung verwendeten Ausdrücken hervor:

GR III (102,15ff./110,19ff.) heißt es von Mandā ḏHaijê alias Adakas-Zīwā (vgl. oben S. 249):

„Ich ließ ihn den Duft des Gewaltigen (Lebens) riechen.
Sein Körper wurde voll Mark
Und der Glanz des Lebens sprach in ihm (dem Rumpf-Adam)"
...
Als der Glanz des Lebens in ihm sprach,
stieg Adakas-Zīwā zu seinem Ort empor.

Am schönsten formuliert ist dieser Gedanke in GR XV 19 (358/377f.):

„Die Augen im Kopfe richtet er mir empor,
daß ich meinen Vater erblickte und ihn erkannte (*bašqirtḫ*)[3].

[1] Vgl. Drower z. St. S. 29 Anm. 10 und S. 134.

[2] Siehe CP 105 (Asūṯ Malkê; 106,1/140d, 4 v. u.); 379 (297,11—14 v. u./t. 448): „Und dieser *Eṣṭūnā* wird dich segnen, der im jenseitigen Äther wohnt, und den sie verehren und preisen". Vgl. weiterhin bes. ATŠ II §§ 212—299, den „Tafsīr Pagrā" (44ff./162ff.); III b, §§ 61ff. (70/215) = DC 6 I, §§ 47ff.). Hier liegt eine ausgeprägte Makro-Mikrokosmoslehre (Welt = Mensch) vor, die allerdings sehr dürftig ausgefallen ist. Vgl. dazu meine Rezension von ATŠ in der OLZ 1962, Sp. 273—278. Ein Hinweis auf solche Lehren scheint in J 168,7f. vorzuliegen: „Das Mysterium der Welt ist Adam, das Mysterium des Ersten (Mannes?) sein Sohn (= der irdische Adam?)." Weiteres Material dazu enthalten jetzt die beiden Ritenkommentare ARR und ARZ, allerdings ebenfalls in sehr unklarer und auf die Duḳrānā-Zeremonie bezogener Form (Schaffung des Seelenkörpers für den Aufstieg).

[3] Zu diesem Motiv des „Augenöffnens" (s. auch GR III: 102,18/110,24) vgl. die Titellose Schrift aus Cod. II, ed. Böhlig-Labib 164,4f.: „Denn als Adam /

Ich erblickte meinen Vater und erkannte ihn (*hazaiṯ lab ubašqirṯ*)
und richtete drei Bitten an ihn.
Ich bat ihn um Sanftmut
an der keine Auflehnung[1] ist.
Ich bat ihn um ein starkes Herz,
womit groß und klein getragen werden kann.
Ich bat ihn um ebene Wege,
um emporzusteigen und den Lichtort zu schauen.

In diesem Lied ist nicht von Adam die Rede, aber das zeitlose Geschehen des Urzeitmythos wird auch hier geschildert, wie die stilistischen und terminologischen Berührungen mit GR III (102/110) lehren. Überhaupt verschränken sich in allen diesen „Urzeittexten“ Vergangenheit und Gegenwart; der Mythos ist prototypisch Vergegenwärtigung des Schöpfungs- und Erlösungsgeschehens[2]. Kernpunkt ist die „Erkenntnis“ des Ursprungs, des Vaters der Seele. Dazu schickt das „Leben“ die „Erkenntnis“ (Gnosis, urmand. *mandā*) in die Welt, d. i. „Mandā ḏHaijê“ wie wir noch sehen werden. In GR X liegt eng verbunden mit der Vorstellung vom Adakas-Mānā[3] ein ähnlicher Tatbestand vor (s. o. S. 271; s. u. S. 333). Adakas-Mānā ist dort als himmlischer und „innerer Adam“ (Anthropos) der belehrende Lichtbote und Offenbarer; erst sekundär ist auch Hibil in diesen Zusammenhang eingedrungen). Ausdrücklich wird Adakas auch als „Seele“ bezeichnet (s. o. S. 272). Mandā ḏHaijê, die „Gnosis des Lebens“, nimmt im „Herzen Adams und in Adakas-Mānā“ Platz.

Diese Belege für eine an den Fall der Seele oder des Adakas-Mānā in den „Rumpf-Adam“ geknüpfte „Uroffenbarung“, die mit dem frühgnostischen Anthroposmythos übereinstimmt[4], sind jedoch sehr singulär. Am deutlichsten spricht davon die Tradition in GR X. Grundsätzlich sind im jetzigen Kontext der betreffenden Überliefe-

---

aufgestanden war, öffnete er sogleich seine Augen.“ Es folgt die Erkenntnis. Bei Philo findet sich dieses Motiv auf Abraham übertragen (Abr. 70, 78f.): der Öffnung der Augen nach dem Schlaf (= der Unwissenheit) folgt die Wahrnehmung des Lichtes und die Erkenntnis des einen Lenkers und Leiters der Welt (vgl. dazu Wlosok, Lactanz S. 81ff.). Auch für das „Glanz-Motiv“ sei auf Apk. Joh. 54, 5ff. (Till 148f.; Cod. III 26, 1f.) verwiesen: „Und der M[en]sch leuchtete (*ĕr woein*) [wegen des Schattens] des Lichtes, das in ihm ist, und er [erhob sich] . . .“ (nach Krause-Labib, Die drei Versionen S. 82); Cod. II 28f. und IV 32, 1f. haben nur: „der Mensch trat in Erscheinung wegen dem Schatten des Lichtes . . .“

[1] Das Odium der hybriden und abgefallenen („rebellischen“) Lichtwesen à la Ptahil, Abaṯur, Jōšamīn.

[2] Es ist insofern eine „existentiale“ Interpretation des Mythos, wie Jervell, Imago Dei S. 158, schön sagt.

[3] Vgl. dazu oben S. 270ff. über die Adakas-Figur.

[4] Vgl. dazu außer den bekannten Arbeiten von C. H. Kraeling, H. Schlier, G. Quispel zuletzt Jervell S. 133 Anm. 55. 136 Anm. 63. 145 Anm. 91, meine Prol. S. 153ff. mit den kritischen Bemerkungen unten S. 336ff. und Schenke, Der Gott „Mensch“ pass.

rungen die Offenbarung der Gnosis noch mit einer besonderen Belehrung des Protoplasten durch einen Lichtboten verbunden, so wie es auch GR XV 19 voraussetzt. In dieser Funktion treten nun durchweg Mandā ḏHaijê, Hibil oder ein anonymer Uṯra auf. Wenden wir uns zuerst den Stellen zu, die Mandā ḏHaijê als Uroffenbarer schildern, so ist gleich anfangs zu bemerken, daß dieser vielfach mit Hibil auswechselbar ist[1]. So vornehmlich in GR III, wo uns die Belehrung Adams in zwei Fassungen entgegentritt:

1. Das Bringen der Gnosis (der Weisheit und Lehre).
2. Das Bringen der Kulteinrichtungen (Kultlegende).

103,15—104,5 (112,10—36):

ukḏ haza amar bišia	Als die Bösen so sprachen,
plagilun[2] *plugta bplangun*	schlug ich eine Bresche in ihre Phalanx.
...	...
'tksit mn šuba +ukibšit	Ich verbarg mich vor den Sieben, ich bezwang mich,
napšai ldmu pagria damit	ich glich mich der Körpergestalt an.
napšai šauit ldmu pagria	Ich nahm Körpergestalt an
u'mrit ḏla'iahiqḫ+[3] *lnišimta*	und sagte mir, ich wolle die Seele nicht ängstigen.[3]
...	...
bdmu pagria 'damilḫ	Ich erschien ihr (der Seele) in Körpergestalt
uiatbit luatḫ bṣauta	und setzte mich zu ihr in Herrlichkeit
ušrit[4] *'lḫ*[5] *ṣauta ḏmana rba*	Ich breitete über sie die Herrlichkeit des Großen Mānā,
ḏhu[6] *minḫ 'tinṣib*	aus dem er (Adam!) gepflanzt worden war.
ḏiatbit luatḫ ualiptḫ	Ich setzte mich zu ihm und belehrte ihn über das,
ma ḏhiia paqdun	was das Leben mir aufgetragen.
drašilḫ[7] *bqala šania*	Ich predigte ihm mit hehrer Stimme,
ḏšanai unahur mn kulhun almia	die hehr (wundersam) und leuchtender als alle Welten war.
drašilḫ[8] *bqala n'ha*	Ich predigte mit sanfter Stimme
uaiartḫ llibḫ mn šinta	und weckte sein Herz aus dem Schlafe.
'štaiilḫ bšuta ḏ'utria	Ich sprach mit ihm in der Rede der Uṯras[9]
ualiptḫ hukumtai	und lehrte ihn meine Weisheit[10].

[1] GR III, VIII, X (?), V 1; GL I 3. 14; bes. DMaṣb. Z. 48ff. (S. 33ff.) und Z. 103f. (S. 38; s. o. S. 235 Anm. 1). Vgl. auch Drower, Adam S. 63f. („... for one 'uthra is often equates with another when their respective functions overlap") und Odeberg S. 10.

[2] Dr *pligbun*.

[3] ++ Dr *ukibšat napša ldmu pagria urmit ḏla'hiaqḫ* „und ich zwang mich zur Körpergestalt und sagte mir, daß ich nicht ängstigen wolle ..."

[4] Dr *'štrat*. [5] So mit BCD st. *'lḫ 'lḫ*.

[6] D om. [7] Dr *darišlḫ*. [9] Dr *'drišilḫ*.

[9] Oder: „Ich belehrte ihn mit der Lehre der Uṯras ..."

[10] Vgl. dazu Brandenburger, Adam S. 107 Anm. 2: Verweis auf die Rolle der Weisheit im jüd. Zaubergebet (Preisendanz, PGM I) IV 1204ff. I 209ff. und in Sap. 10,1ff.

mn hukumtai aliptḫ uamarilḫ	Aus meiner Weisheit lehrte ich ihn und sagte ihm,
ḏniqum unisgud unišaba lrurbia	daß er sich erhebe und das Gewaltige (Leben) anbete und preise.
nišaba latra sagia	Er preise den hohen Ort,
dukta ḏtabia iatbia	die Stätte, an der die Guten wohnen.
nišaba ladakas ziwa . . .	Er preise Adakas-Zīwā, . . .

(Forts. oben S. 250)

An diese Belehrung schließt sogleich Adams Reaktion an: seine Erweckung; 104,5—20 (112,38—113,16):

+kḏ iatbit ualiptḫ+ [1]	Wie ich dasaß und ihn belehrte,
qam sgid ušaba lrurbia	erhob er sich, verneigte sich und pries das Gewaltige (Leben).
šaba labuia adakas ziwa . . .	Er pries seinen Vater Adakas-Zīwā . . .

(Forts. s. o. S. 250)

kḏ hiziḫ [2] *labuia ʿutra*	Als er seinen Vater, den Uṯra, erblickte,
ʿtmlia btušbihta mn riš briš	wurde er voll Lobpreises über die Maßen.
draš bqala rba	Er sang Hymnen mit lauter Stimme
ulšibiahia mqarqilun	und stürzte die Planeten um.
mqarqilḫ lšibiahia	Er stürzte um die Planeten
mqarqilḫ lmaria [3] *ḏalma*	und stürzte um die Herren [3] der Welt.
kparbun bbnḫ ḏbaita	Er verleugnete die Söhne des Hauses
ubʿbidata kulhun ḏabad	und alle Werke, die sie gemacht hatten.
shid bšuma ḏhiia	Er gab Zeugnis für den Namen des Lebens
uʿutra ḏqalḫ ašmḫ	und den Uṯra, der ihn seine Stimme hatte hören lassen.
kparbun bʿbidata ḏtibil	Er verleugnete die Werke der Tibil
uazbar ainḫ latar nhur	und erhob seine Augen zum Lichtort.

Mandā ḏHaijê ist also deutlich als Personifikation des erlösenden und erlösten Wissens dargestellt [4]. Er schenkt, wie sein Name besagt, „die Erkenntnis des Lebens“ [5]. Offensichtlich ist auch, wie Seele und Adam zusammenfließen; beiden gilt die Offenbarung der Gnosis. Diese schlägt sofort in die Praxis um: die Ablehnung der bösen Mächte und der Tibil, die Ausrichtung auf die Lichtwelt, in deren Bereich ihm anschließend bereits der „Bau“ errichtet wird. Der enge Zusammenhang von Gnosis und Masiqtā („Aufstieg“) wird hierdurch schon besonders eindrücklich gemacht [6]. Von besonderem Wert ist die bereits erörterte Rolle, die der Adakas-Zīwā oder himmlische Adam in unse-

---

[1] ++ Dr *iatib aliptḫ*. [2] D *haziḫ*; Dr *hiziuia*.
[3] So mit Dr und Lidzb. st. *lmara* „den Herrn . . .“.
[4] Vgl. Prol. S. 159 Anm. 2.
[5] Noch ATŠ II, § 373 (t. 101,11 v. u.) kann man lesen: „sie (die Naṣōräer) sollen Herren (Besitzer) der ‚Gnosis des Lebens‘ sein (*maria ḏ manda ḏ hiia mihuia*). Luk. 1,77 syr. ist *maddeʿā dehaiiē* Übersetzung von γνῶσις σωτηρίας.
[6] Siehe dazu unten S. 317ff.

rem Abschnitt spielt[1]. Er wird gleich neben dem Leben genannt und ist offenbar identisch mit dem Mānā, aus dem Adam bzw. seine Seele „gepflanzt worden war". Auch Mandā ḏHaijê selbst ist zusammen mit dem Leben in das Bekenntnis Adams eingeschlossen.

Die andere Version von der Kulteinsetzung findet sich im Traktat erst nach der Erschaffung der Eva, und zwar im Anschluß an das oben S. 294 angeführte Stück von Adam und Hawwā (108,17—24/119, 5—21):

qamit ualiptinun	Ich[2] stellte mich in und lehrte sie[3]
drašia šaniia[4]	wundersame Hymnen (Drāšê).
aliptinun sidria	Ich lehrte sie Gebetsordnungen (Sidrê),
ḏmasqata ḏ'utria nasqun[5]	damit sie die Massaqṯās (nach Art) der Uṯras vollziehen.
aliptinun bauata	Ich lehrte sie Gebete (Bauātā),
ḏbabauata[6] *ḏhiia nitqaimun*	damit sie durch die Gebete an das Leben gefestigt (aufgerichtet) werden.
...	...
'tbit[7] *aliptinun*	Ich setzte mich hin und lehrte sie
kḏ ḏrba lašualia	wie ein Lehrer (R[ab]bā) seinen Schüler (Šwaljā).
amarilun ubraktinun	Ich sprach einen Segen über sie aus:
mn birkta ḏṭabia tihia[8] *'lauaiun*[9]	der Segen der Guten ruhe auf ihnen.
adam ubnḫ ušurbtḫ[10]	Adam und seine Söhne und sein Stamm[10].

Eine weitere Belehrung wird dann als Abschluß des ganzen Buches[11] geschildert; sie erfolgt nach einem erneuten Kampf Mandā ḏHaijês mit den Planeten, die er Adam untertan macht („sie sollen gehorchen / gehorchen seinem ganzen Stamm"); 125,4—12 (141,17—33):

---

[1] Vgl. oben S. 249f. u. 270f.

[2] Die in den folgenden Stellen auftretende Stilform erinnert an die Isisaretalogien: Isis als Kulturbringerin und ihre Selbstprädikation. Vgl. dazu zuletzt D. Müller, Ägypten und die griech. Isis-Aretalogien, Berlin 1961 (ASAW phil.-hist. Kl. 53,1), spez. S. 38ff. Zum Ich-Stil allgemein s. die (ergänzungsbedürftige) ausgezeichnete Untersuchung von Ed. Schweizer, Ego eimi . . ., Göttingen 1939 (FzRLANT NF 38; zugleich theol. Diss. Basel 1939). Schöne Beispiele für diese Stilform liefert jetzt die „Apokalypse des Jakobus" II aus Cod. V von Nag Hammadi; s. Böhlig-Labib, Kopt.-gnost. Apokalypsen S. 57ff.

[3] Scil. Adam und Eva.

[4] BD *šania*.

[5] So Leid. st. *dnisqun*; *ḏnisqun*.

[6] D *ḏbbauta*.

[7] A *ḏ'tbat*; B *ḏ'tbit*; CD *uiatbit*.

[8] BCD *tihuia*.

[9] BD *'lauaikun*.

[10] So BCD st. *šurbatḫ* „seine Stämme (oder Geschlechter)".

[11] Das als „Buch der lebendigen, ersten Lehre" (*Sidra ḏšuta haita qadmaita*) bezeichnet wird (125,16/141,37); s. bereits oben S. 291 Anm. 1 (ad GR X: 245,8/245,30f.). Vgl. dazu Kult § 22 S. 234 Anm. 7, wo im Anschluß an Widengren (The Ascension of the Apostle etc. S. 72f. u. 75) das iranische Äquivalent pahl. *pōryōtkēšīh* „erste Lehre, älteste Offenbarung, Uroffenbarung" herangezogen wurde.

ana u'utria ahai qamit	Ich trat mit den Uṯras, meinen Brüdern, hin
uapriśtḫ ladam ukulḫ šurbtḫ	und belehrte Adam und seinen ganzen Stamm[1].
amarilun	Ich sprach zu ihnen:
'bid 'ubadia ṭabia	„Übet gute Werke (oder: vollzieht gute Riten)
uzauid zuadia lnapšakun	und versehet euch mit Reisezehrung[2].
qrun qala ḏhiia	Lasset den Ruf des Lebens vernehmen,
ḏšumaikun nitriṣ bit rurbia	damit euer Name im Hause des Gewaltigen (Lebens) aufgerichtet werde.
'štaiun bmalalia dakiia	Sprechet in (mit) reinen Reden,
ḏbšlum dakiia titqaimun	damit ihr in Heil (Frieden) als Reine gefestigt (aufgerichtet) werdet.
'štaiun bṭabuta	Sprechet in Güte (Ṭābūṯā)
uap bišuta latimrun[3]	und sagt auch nichts Böses[3].
sgid ušaba lrbia	Verehrt und preist das Große (Leben)
ulnhura rba ḏasgia lka	und das große Licht, das hierher gegangen ist.
sgud ušaba l'utria	Verehrt und preist die Uṯras,
ḏnihuilkun bahid 'da	damit sie euch Helfer seien.
ahid 'da usimaka	Helfer und eine Stütze
mn atra ḏhšuk latar nhur	vom Finsternisort zum Lichtort[4].

Auch diese Stücken lassen zunächst sehr deutlich werden, wie die „Uroffenbarung“ auf den Aufstieg der Seele (bzw. des Mānā), also ihre (bzw. seine) Heimkehr, hinzielt. Dazu dient in kultischer Hinsicht das Masiqtā-Ritual[5] und das ganze Kultgeschehen überhaupt[6]. Die letzte Belehrung ist gleichfalls auf den „Aufstieg“ ausgerichtet. Dieser enge Zusammenhang von Seele (Mānā) oder Adam mit dem (der) *masiqta* ist nun ein Hauptkennzeichen der GL-Texte. Der im zuletzt wiedergegebenen Abschnitt auftretende Begriff „Helfer“ (*ahid 'da*)[7] findet sich öfters als Term. techn. in GL III 15. 45. 53, auch in der Oxf. R. (Lit.) I: 191, 11. 195, 10; er gehört zur Begriffswelt der Masiqtā-Terminologie. Ferner sind die ethisch-moralischen Anweisungen, die uns in diesem Text begegnen, sowohl im GL als auch im „Moralkodex“ GR I (II 1) beheimatet[8] und gehören zur ältesten Schicht mandäischer Literatur. Wir ersehen also daraus, daß das in unseren Belegen verwendete Material sehr alt sein muß. Inwieweit die hier damit ver-

---

[1] Vgl. die ähnliche Phrase im „Baruchbuch“ des Gnostikers Justinos, bei Hippolyt, Ref. V 26, 22 (nach Völker S. 30, 18): 'Ελθὼν οὖν ὁ Βαρούχ ἔστη ἐν μέσῳ τῶν ἀγγέλων τῆς 'Εδέμ . . . καὶ παρήγγειλε τῷ ἀνθρώπῳ . . .

[2] Vgl. GR I, § 151 par.; Kult S. 295f. 282ff.

[3] B *bišuta latibdun* „tut nichts Böses“.

[4] Vgl. Lit. 212, 1—3 (Oxf. Slg. I 44): hier ist Mandā ḏHaijê der „Helfer“.

[5] Vgl. dazu ausführlich Kult, Abschn. V § 25 S. 259ff.

[6] Vgl. ibid. § 9 S. 74ff. u. §§ 11—17 S. 113ff.

[7] Wörtlich „Handhalter, -stützer“, s. Nöldeke, Gramm. S. 362 Anm. 1; vgl. neupers. *dāstgīr* „Helfer“ (*dāst* + *gīr*, *giriftān*). Drower-Macuch, Dict. 8 (s.v. *AHD*).

[8] Ich verweise dafür auf die Nachweise bei Pedersen S. 153ff.

bundene Form der „Uroffenbarung" durch die personifizierte Gnosis ein gleiches Alter beanspruchen kann, wird uns jetzt beschäftigen.

Wir können an dieser Stelle keine Monographie über Mandā ḏHaijê vorlegen, sondern heben nur einige für unser Problem charakteristische Züge heraus. Der enge Zusammenhang mit dem Leben, den schon sein Name nahelegt, wurde oben S. 52ff. aus den Texten der Theogonien demonstriert, ebenso seine Erlöserrolle im kosmischen Geschehen. Allgemein ist er die primäre und hervorragende Erlöser- oder Botengestalt[1]; er gilt als Erstgeborener des Lebens (bzw. des Mānā)[2]. Eine der ältesten Kultformeln, die Taufformel, enthält nur das Leben und Mandā ḏHaijê[3]. Sein Name besagt, daß er einen subjektiven und objektiven Aspekt der gnostisch-mandäischen Soteriologie in sich vereinigt bzw. personifiziert: die „Erkenntnis des Lebens". Daß diese zuerst in Adam wirksam wurde[4], entspricht der Ausrichtung des mandäischen Denkens auf die Urzeit (und Endzeit)[5]. Noch in dem

---

[1] Vgl. Prol. S. 162ff. — Schwierig ist die Stellung eines mit Mandā ḏHaijê konkurrierenden Wesens zu bestimmen, des Jōkabar, „der große Jō" (Lit. 28,7 und ARZ 120: Jōkabar R[ab]bā!). Er gehört zu den Jō-Wesen, über die Lidzbarski, Joh. S. XXII gehandelt hat. Seine Attribute hat Sundberg, Kushṭa S. 81 Anm. 228, zusammengestellt; vgl. jetzt auch Drower-Macuch, Dict. 190b. Er ist einerseits ein schöpferisches Wesen: GR XVI 4 hat er Uṯras geschaffen (*'utria ḏiukabar qra* 367,1), zu denen der Lichtbote die Seelen der Gläubigen führt; XVII 1 werden sieben „Weinstöcke" (*gufnia*) von ihm geschaffen (373, 11). ARR 582ff. beauftragt J. sieben „Engel" (*mlakia*), d. i. Jōšamīn, Abaṭur, Ptahil, Bihram, Nṣab, Šilmai und Nidbai (Transl. S. 46). Diese Belege könnten Reminiszenzen an den hinter ihm steckenden Judengott (vgl. Jōrabbā!) sein, doch lehren uns die liturgischen Stücke des Qolastā andererseits, in denen er häufiger auftritt, daß er als Lichtbote und (guter) Uṯra fungiert (vgl. Register Lit. S. 281): er ist „Bote des Lebens" (*šganda ḏhiia*), „Bote (*šganda*) der ersten Männer von erprobter Gerechtigkeit, der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte" (11,10f.; vgl. ebenso 77,1f. vom „Quell des Lebens", womit offenbar Mandā ḏHaijê gemeint ist), „Spruch des Lebens" (*pugdama ḏhiia*); vgl. auch J 15,9. 220,7ff. und GR XV 6: 316ff. (318ff.: J. als Bote unter dem Hüter des Zeitalters Hibil). Dreimal findet sich die Formel: „Heilung ihnen (den Seelen) um der wahrhaften Rede willen und des Aufrichtens (*qaiuma*; Drower-Macuch 400: „persistent, steady, continuous") des Jōkabar-Zīwā" (26,11. 30,10. 114,10). Man könnte auf Grund dessen vermuten, daß wir in J. Mandā ḏHaijê vor uns haben, eine seiner Bezeichnungen oder Gestalten; zurückgehend auf einen alten Titel des Judengottes. Dafür möchte ich zwei Beinamen des Mandā ḏHaijê, die sich mit dem behandelten eng berühren, anführen: Kbar-Rabbā (GR III: 70,24/67,19; Kbar-Zīwā 71,1/ 67,20) und Jōzaṭaq („der gerechte Jō" s. Reg.). Der letzte Name findet sich zwar nur in jüngeren Zusammenhängen, aber er ist wohl ebenso alt wie Jōkabar (Name Jahwes). — ATŠ I, § 18 (20,14 v. u./116 ult.) wird Mandā ḏHaijê mit dem Mārā ḏR[ab]būṯā gleichgesetzt, der auch mit Jāwār und Anōš identifiziert wird (§ 6: 18,11 v. u.), s. o. S. 82 Anm. 3; es handelt sich um die belehrende Funktion der Lichtboten, also um den „Herrn der Lehre (Belehrung)".

[2] Vgl. oben S. 58 u. 214. [3] Vgl. Kult S. 82. 192ff. 345f.

[4] Siehe dazu den Beleg aus GR X oben S. 271. Zum hohen Alter von *manda* und *manda ḏhiia* s. zuletzt Macuch, Anfänge S. 83ff.

[5] Vgl. dazu meinen Vortrag „Urzeit und Endzeit in der mandäischen Religion" auf dem X. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte, Sept. 1960

späten Traktat XIII des GR wird Mandā ḏHaijê als der „erste Gesandte" (*šliha qadmaia*) bezeichnet (290,4f./286,35f.[1]. Er ist der „Gesandte des Lichtes" (*šliha ḏnhura*), der „wahrhaftige Gesandte" (*šliha kušṭana*), der „Wahrhaftige" (*kušṭana*), der den „Ruf" (*qala*) in die Welt sandte (GR II 3); er ist die „uranfängliche Kušṭā" (Lit. 142,1; vgl. GR XII 5)[2], oder der „Herr der Kušṭā" (*maria kušṭa*)[3]. Er, die Heilsgnosis, schenkt das Leben (Lit. 153,9):

amintul ḏaiilbia udaralia *mitriṣ lbušiḫ bit tušlmia*	Denn wer in mich eintritt und mich trägt[4], dessen Gewand wird im Hause der Vollendung aufgerichtet.

GL III 10 (87,7f./523,11f.) ruft der aufsteigende „Mann" (*gabra*), das „Haupt der Kundigen" (*riš sabria*) und „Haupt der Gläubigen" (*riš ḏmhaimnia*)[5] zu den Planeten:

libai la'tilkun *bilbab šribḫ manda*[6]	Mein Herz gebe ich euch nicht, in meinem Herzen wohnt Mandā (das Wissen, die Gnosis).

Besonders aufschlußreich muß für uns die Rolle Mandā ḏHaijês im GL sein, da wir hier zum ältesten Gut gehörige Texte vor uns haben. In den Masiqtāliedern (besonders in Buch III) tritt er im Gegensatz zu den Adamiten häufig (25mal) auf[7]. Die Taufe in seinem Namen (s. o. die Taufformel) verbürgt das Heil[8].

GL III 8 (83,15f./518,5f.):

ana bhailaihun ḏhiia nipqit	Ich bin mit der Kraft des Lebens hinausgegangen
ušumḫ ḏrab ziwia madkar 'lai	und der Name des Obersten der Glanzwesen (*rab ziwia*)[9] ist über mich ausgesprochen.

---

in Marburg; Résumé im Berichtsband, Marburg 1961, S. 97—99; der volle Wortlaut im Sonderband des Kongresses, der dem Thema „Urzeit und Endzeit" gewidmet ist.

[1] Denselben Titel erhält auch Hibil GR I, § 200; vgl. unten S. 335.

[2] Vgl. dazu die Belege bei Sundberg, Kushṭa S. 42ff. u. 63f.; ferner Kult § 12 S. 140ff. Sowohl von Kušṭā als auch von Mandā ḏHaijê heißt es, daß sie in den Herzen der Auserwählten Platz nehmen (oben S. 271; Lit. 198,6—8; GR 272,28).

[3] GL III 15. 22. 44; s. u. S. 319f.

[4] Im Herzen; s. Anm. 5!

[5] Damit ist wohl zunächst die aufsteigende Seele, dann aber auch der Bote gemeint (erlöster Erlöser); vgl. 87,16f. (523,29f.). Der Text zeigt Berührungen mit dem in Lit. LXXXIX, aus dem das vorhergehende Zitat stammt (vgl. Schluß).

[6] So B st. *minda* (*a* kann oft durch *i* ersetzt werden; vgl. auch CP text 51,12)!

[7] Vgl. Prol. S. 165 Anm. 1.

[8] Vgl. dazu ausführlich Kult § 13 und 17; s. auch GL III 15: 94,14f. (533,7f.) mit Parallelen unten S. 318.

[9] Vgl. auch GR III (91,11f./94,23): Mandā ḏHaijê (!) errichtet den Thron für den Rab Zīwê und stellt davor eine Leuchte (*pasimqa*) auf. GR XVII 1 (373,8/401,3f.): „Am Tore des Hauses des Lebens wurde dem Rab Zīwê ein Thron aufgestellt", womit hier, wie in dem oben zitierten GL-Text, Mandā ḏHaijê gemeint ist.

GL III 9 (85,17ff./521,2f.):

ana bhailaihun ḏhiia nipqit	Ich bin mit der Kraft des Lebens hinausgegangen
ušumḫ ḏmanda ḏhiia madkar 'lai	und der Name des Mandā ḏHaijê ist über mich ausgesprochen.

Dem Charakter dieser Texte entsprechend, ist Mandā ḏHaijê vornehmlich Erlöser, „Helfer" der Seele, bzw. um ihren siegreichen Aufstieg (*masiqta*) bemüht (parallel zu seinem eigenen, s. u.). GL II 1 (39f./454f.) sendet er einen „Boten" (*parwanqa*) zum Mānā in der Tibil, der ihn aus dem „Rumpfe" (= Finsternis) holt:

qum saq latrak qadmai(i)a[1] *ldaurak ṭaba*[2] *ḏ'utria* (39,21f.)	Auf, steige zu deiner Urheimat empor, zu deinem guten Wohnort der Uṯras. (455,33f.)

Vgl. II 19 (64,9/490,12): „siegreich ist Mandā ḏHaijê und seine Helfer" (*adiauriḫ*)[3].

In anderen Stücken ist, wie gesagt, Mandā ḏHaijê selbst der Befreier. So GL III 42 (120,1ff./570,22ff.); es spricht die „Seele des Lebens": „Ja, Mandā ḏHaijê ist es, der aufbrach, um in die Welt zu kommen (*ḏasgia lmitia lalma*)". GL III 44 (121,8f./572,23f.) spricht Mandā ḏHaijê zur Seele[4]:

hiia hinun šihlun	Das Leben sandte mich,
'lak dilak nišimta ḏhiia	zu dir, Seele des Lebens.

GL III 45 (121,21ff./573,13ff.)[4]:

at ata brhiia	Er kam, kam, der Sohn des Lebens (Bar-Haijê)[5] (und sprach:)
ana huilak bahid 'da	„Ich werde dir ein Helfer sein!"

[1] ABCDr *qadmaiia*. [2] Dr *ḏṭaba*.

[3] Zu dem im gleichen Stück erzählten Erweckung bzw. Erlösung Adams durch den „großen Uṯra" s. u. S. 322f.

[4] Zu diesem Text s. u. S. 319 u. 320.

[5] Vgl. auch III 56 (130,20f./586,19f.): „Das große Leben zeigte sich geneigt / und sandte zu mir den Sohn des Lebens (*Barhaijê*)." In beiden Stücken findet sich übrigens auch die alte Bezeichnung des Pleromas als „Früchte" (*pira*), s. dazu oben S. 38f. Zu Bar-Haijê s. Prol. S. 163. Vgl. bes. aus Lit. LXXVI (134,9ff. = CP 79,12f./109,8ff.):

„Lobpreisungen seien zuteil dem Urersten (*qdima qadmaia*), dem Sohne des Ersten, Großen Lebens (*bar hiia rbia rišaiia*), den das Leben schuf (rief), bereitete (?), rüstete und in die Zeitalter hinaussandte.

Du kamst, öffnetest das Tor, ebnetest den Weg, tratest den Pfad aus, richtetest den Grenzstein auf und stelltest die Laufā her.

Ein Helfer (*ahid 'da*), Geleiter (*parwanqa*) und Führer (*mdabrana*) warst du dem großen Stamme (Geschlecht) des Lebens".

Damit ist Mandā ḏHaijê gemeint, wie aus 138,4ff. hervorgeht. Auch die vorhergehenden Lobpreisungen der Aspekte des Lebens sind m. E. nichts anderes als Umschreibungen des Mandā ḏHaijê, der ja die der Welt zugekehrte Erscheinung des Höchsten Wesens darstellt, das „äußere Leben" (*hiia baraiia*), „der große Name des Lebens" (*šuma rba ḏhiia*), dann verselbständigt zu einem

Daher mahnen die gefangenen Seelen die Gläubigen in III 53 (129, 1—3/583,24—29):

liplihunḫ[1] *lasia rba*	Sie sollen den großen Arzt verehren,
uliplihunḫ[1] *lpasimka rba ḏkulḫ nhur*	sie sollen die große Leuchte verehren, die ganz Licht ist.
liplihunḫ[1] *lmanda ḏhiia*	Sie sollen Mandā ḏHaijê verehren,
ḏliqum lihuilkun[2] *bahid 'da*	damit er hintrete und ihnen ein Helfer sei,
bahid 'da lšalmania	ein Helfer den Vollkommenen,
mn atra ḏhšuk latar nhur	aus dem Orte der Finsternis zum Orte des Lichtes[3].

Als „Bote aller Leuchten“ (*šganda ḏkulhun pasimkia*) ermahnt Mandā ḏHaijê III 57 (132,5ff./588,24ff.) die sündige Seele. Zu III 14 (Mandā ḏHaijê = Hibil als Erlöser Adams bzw. der Seele) und I 3 (Mandā ḏHaijê = Hibil als Erlöser Hawwās) s. u. S. 330f.

Doch die „Gnosis des Lebens“ ist nicht nur Erlöser der Seele, sondern auch ihr Vorbild; sie erleidet das gleiche Schicksal wie der Bote und umgekehrt[4], sie steigt auf dem vom Erlöser gebahnten Weg empor.

GL III 44 (121,11f./572,30f.) = 53 (129,3f./583,30f.)[5]:

zkit manda ḏhiia	Du warst siegreich, Mandā ḏHaijê,
uzakit kulhun rahmun	und verhalfst allen deinen Freunden zum Siege.

GL III 61 (136,10f./594,23f.) sagt die Seele:

(*kulhun*)[6] *šibqit*	„(Sie alle)[6] verließ ich
uasgit abatar manda ḏhiia	und ging Mandā ḏHaijê nach.“

Mandā ḏHaijê erhält bemerkenswerterweise auch den Titel „(Mann) von erprobter (auserwählter) Gerechtigkeit (oder: Frömmigkeit)“ (*bhir zidqa*), der sonst den mandäischen Frommen gegeben wird[7]; ein

besonderen Lichtwesen namens Šumhai und Haijašum (vgl. Prol. S. 163 mit Anm. 3), „der Eine (*had*), der ganz Uṯras . . . das Wesen (*'itia*), das kam und sich an unserem Grenzstein niederließ, der vor dem äußeren Leben aufgerichtet ist“.

[1] Dr *lahilpunḫ*; D *laplahunḫ*. [2] So BCDDr.

[3] S. o. S. 315 (GR III: 125/141). [4] Vgl. Prol. S. 158f.

[5] Vgl. auch Lit. 187,10. 192,1. 193,8. 203,8; ferner 153,2. 202,5: „Du warst siegreich, Mandā ḏHaijê, / Guter, der du deine Freunde festigst (aufrichtest).“ Zum Begriff *qaii(a)m* s. Kult S. 95f. u. 219ff.; der Begriff hat u. a. auch die Bedeutung „taufen“.

[6] D. h. die hinfälligen irdischen Dinge.

[7] Vgl. Register bei Lidzbarski s. v. „Mann“. Drower-Macuch, Dict. 53 s. v. *bhir*. Vgl. z. B. auch ATŠ II, § 230 (47/168). Der Plural *bhiria zidqa* „Auserwählte der Gerechtigkeit“ (Lidzbarski: [Männer] von erprobter Gerechtigkeit“) bezeichnet fast durchweg die Gläubigen; in GL I 1: 1,16f. (424,16) die drei Adamiten (s. o. S. 303f.). Der Sing. als Umschreibung des Lichtboten (Mandā ḏHaijê) auch Lit. 94,2. 159,4 (= GL 87,19f./523,32—35). 192f. (St. 22). 194,3. der Fromme 209 (St. 43); GR V 4: 187,22ff. 195,31 (M. ḏH.). 196,3 (Jōhānā!). ATŠ II, 3a § 11 (62/198f. wird der Titel „*bhiria zidqa*“ damit erklärt, daß die

Beweis für das reziproke Verhältnis von Erlöser und Gläubigen bzw. Zu-Erlösenden. Dreimal begegnet GL III die gleiche stilistische Wendung bzw. Frage an die Seele (15. 36. 44):

kahinun hiia ḏrihmit	Wo ist das Leben, das ich geliebt?
kahinun hiia ḏrihmun	Wo ist das Leben, das mich geliebt?
kahu bhir zidqa	Wo ist der (Mann) von erprobter Gerechtigkeit,
ḏ'l šumḫ zidqa iahbit	auf dessen Namen ich Almosen gespendet?
kahu manda ḏhiia	Wo ist Mandā ḏHaijê,
ḏ'l šumḫ asgun liardna	auf dessen Namen ich zum Jordan gegangen bin?
...	...
lia azlit maria kušṭa	Wo gehst du, Herr der Kušṭā, hin,
ḏsahria hdarilḫ lpagrai	wo die Dämonen meinen Körper umringen?
(94,12ff. 116,14ff. 120,22ff.)	(533,3ff. 564,18ff. 571f.)

Der Zusammenhang macht es unwahrscheinlich, daß der (*gabra ḏ, gbar*) *bhir zidqa* etwa der Abscheidende bzw. die abscheidende Seele sein soll, in deren Namen das Almosen (*zidqa*) gespendet worden ist (vgl. die Parallelität von *hiia, manda ḏhiia* und *maria kušṭa*!). Zwei andere Stellen bestätigen unsere Auffassung: III 10 (87,19/523,34f. = Lit. XCIII: 159,4 = CP 97/130f.):

audibak bhir zidqa	Ich bekannte dich, (du Mann) von erprobter Gerechtigkeit,
ḏpariqtḫ lnišmat mn haṭia[1]	denn du befreitest meine Seele von den Sündern[1].

III 45 (121,16ff./573,1ff.):

'qria lqala ḏhiia	Ich will nach der Stimme des Lebens rufen.
'qria lpasimkia ḏkulḫ nhur	Ich will nach der Leuchte rufen, die ganz Licht ist[2].
'qria lbhir[3] *zidqa*	Ich will nach dem (Manne) von erprobter Gerechtigkeit[3] rufen,
bhaimanut 'hab zidqa	der gläubig Almosen spendete (!)
...	...
umanda ḏhiia šumḫ lqalai	und Mandā ḏHaijê (!) hörte meinen Ruf.
ata ata bhir zidqa	Es kam, (es) kam der (Mann) von erprobter Gerechtigkeit,
bhaimanut iahib zidqa	der gläubig Almosen spendete.
...	...
ata ata bar hiia[4]	Es kam, (es) kam der Sohn des Lebens[4].

„Könige" (Priester) aus Licht, Glanz und Klarheit (*tuqna*) und ohne „Mangel und Fehl" sind. Nach Odeberg S. 17 entspricht dem mand. *bhiria zidqa* das jüdische (aram.) *'anše ha'ämuna* (Term. techn. der jüd. Mystik). Einen Parallelausdruck haben wir jetzt in dem qumranischen *bḥirj ṣdq* „Erwählte der Gerechtigkeit" vor uns; s. Rudolph, Revue de Qumran t. 4, No. 16, 1964, S. 553 mit Anm. 96.

[1] Lit.: *mn audia* „vom (aus dem) Vergänglichen".
[2] S. o. S. 315 und 319.
[3] Dr *lbhiria* „Erwählte (bzw. Männer) der ... (bzw. von) ...".
[4] Fortsetzung oben S. 318 u. 169.

Mandā ḏHaijê gilt also auch als vorbildlicher Almosenspender[1], analog seiner Verehrer und der himmlischen Adamiten, die als Naṣōräer auftreten (s. S. 303f. u. 299).

Aus den bisher wiedergegebenen Belegen des GL erhellt, daß Mandā ḏHaijê in diesem Korpus mandäischer Literatur bereits als feste Erlösergestalt vertreten ist und eng mit dem „Aufstieg“ (*masiqtā*) der Seele verbunden ist, wie wir es auch in GR III vorfanden. Was nun seine Beziehung zu Adam anbetrifft, so ist, wie wir wissen, die Seele bzw. der Mānā mit dem (inneren oder verborgenen) Adam (Urmenschen) identisch (s. o. S. 273ff. u. 288ff.). Ihre (bzw. seine) Erlösung durch die „Gnosis des Lebens“ bedeutet daher zugleich das zentrale eschatologische Ereignis des Urzeitgeschehens (s. auch oben S. 316f.). Allerdings ist von einer „Uroffenbarung“ an Adam bzw. seine Seele im GL keine Rede; alles ist in diesen Texten auf die Erlösung der Seele und ihre Reise in das Lichtreich konzentriert. Einige Stellen können jedoch als Reminiszenzen an eine Art Mythos von der Uroffenbarung, die vor der Seelenerlösung liegt, gewertet werden:

GL III 16 (96,4f./535,9—14) spricht die Seele:

lnaṣbai msakianalḫ	Auf meinen Helfer mußte ich hoffen,
gabra ḏqalḫ ašman	den Mann, der mich seine Stimme hat hören lassen,
ḏnitia unišimṭan mn bišia	daß er komme und mich von den Bösen losmache
ulišimṭan[2] *mn haṭia*	und mich von den Sündern losmache.

Der „Offenbarer“ ist also mit dem „Erlöser“ (Helfer) identisch. Die ähnliche Wendung liegt III 60 (135,10—12/593,3ff.) vor:

u'mat[3] *l'tia gabria rama*	Wann wird der hohe Mann kommen,
ḏhu bqalḫ šman	der mich seine Stimme hat hören lassen?
šman bqalḫ niha	Er ließ mich seine sanfte Stimme hören,
hananan uqaiman	liebkoste und festigte[4] mich.
galil uhauian	Er offenbarte und zeigte mir
razia manihria uqaimia	leuchtende und feststehende Mysterien.

Ferner geben einige Wendungen Anlaß zu der Vermutung, daß die Erlösung der Seele bzw. des „inneren Adam“ in Analogie zur „Uroffenbarung“ konzipiert worden ist, oder umgekehrt, daß einige Ver-

---

[1] Falls nicht ein Schreibfehler der Kopisten vorliegt und die Stelle analog zu Lied 15. 36. 44 (s. o. S. 320) zu übersetzen ist. Aber GR 195,15f. (195,31) erhält Mandā ḏHaijê ebenfalls den Titel *bhir zidqa* (falls die Stelle in Ordnung ist). Mandā ḏHaijê ist eben hier als das Idealbild des frommen, gerechten Mandäers (Naṣōräers) beschrieben. Almosen an dieser Stelle noch in der alten Bedeutung, nicht in der kultisch-rituellen (*zidqa briḵa*); s. dazu Kult S. 282ff.

[2] So mit BCD (= *nišimṭan*) st. *ulanišimṭan*.

[3] So mit Lidzbarski st. *u'm*.

[4] Oder „taufte mich“? Vgl. Kult S. 95; Segelberg S. 152ff.

sionen der Uroffenbarung Material der Masiqtāterminologie verwendet haben, was auf gegenseitiger Affinität dieser zwei Themen beruht:

GL II 19 (63,20ff./489,24ff.) spricht Adam:

ligal maṭia 'lai 'utra sagia	Bald (schnell) kommt zu mir der hohe Uṯra,
maṭia gabra adiaurai[1]	kommt der Mann, mein Helfer[1].
amar	Er spricht:
qum qum adam minai	„Steh auf, steh auf mit mir, Adam,
ulanipsaqunak[2] *brazia*	daß sie dich nicht mit den vergehenden Mysterien abschneiden.
...	...
qum lbuš lbuša ḏ'šata haita	Steh auf, ziehe das Gewand des lebenden Feuers an,
ḏldmu 'qara damia	das der Herrlichkeit gleicht.
qum saq lbit ginzak	Steh auf, steige zu deinem Schatzhaus empor."
...	...
qam adam sliq lbit hiia	Adam stand dann auf und stieg zum Hause des Lebens empor.
...	...
anat šapir sliqt[3] *adam*	„Schön bis du, Adam, emporgestiegen
udmṣia abatrak nisaq	und wer vermag, wird nach dir emporsteigen."

Den Titel „hoher Uṯra" (*utra sagia*) führt in anderen Texten meist Anōš[4]; im GL ist die Phrase eine der Umschreibungen für den „Helfer", wie auch aus III 15 (94,24/533,26) hervorgeht:

'lai 'štla 'utria sagia	zu mir (Seele) wurde der hohe Uṯra gesandt,
gabra ḏhauia bahid 'da	der Mann, der mir ein Helfer sein soll.

In diesem Stück ist, wie wir oben S. 320 gesehen haben, von Mandā ḏHaijê die Rede, nach dessen Erscheinen gefragt wird. Es ist also durchaus möglich, daß das Attribut „*uṯra sagia*" dem Mandā ḏHaijê ursprünglich zugehört hat und erst sekundär auf Anōš übertragen worden ist als dieser durch die mit ihm verbundene „historische" Offenbarungstätigkeit[5] in den Vordergrund rückte bzw. überhaupt zu einer eigenen, selbständigen Botenfigur ausgestaltet wurde (falls die Phrase nicht überhaupt ursprünglich den anonymen „Helfer" bezeichnet hat). In ähnlicher Form wie II 19 lautet es III 25 (106, 20—22/550,6ff.):

---

[1] BCDDr *adiaura* „der Helfer".
[2] Dr *ulanipispunak*. [3] Dr *sliqit*.
[4] Siehe Register der Lit. s.v. Anōš; GR 146 Anm. 3; 299,8 (295,18: „Das große [Leben] rief, beauftragte und rüstete mich / mich, Anōš, den großen Uṯra . . . [*utra rba*] es schuf mir Helfer . . . es sandte mich aus, das Zeitalter zu behüten / die Schlummernden aus ihrem Schlaf aufzurütteln und aufzurichten"); 352,18 (370,2).
[5] Siehe Prol. S. 103 mit Anm. 3.

'utra l'qum l'sadḫ	An ihren (der Seele) Pfühl trete ein Uṯra
umn šinṯḫ nirandidḫ	und rüttle sie aus dem Schlafe:
qumlak qumlak nišma	„Steh auf, steh auf, Seele,
qumlak lbit hiia skia	steh auf und schaue zum Hause des Lebens hin!“

(Es folgt die Belehrung über die Hindernisse des Seelenaufstieges: das große Meer, der Fluß Hitpūn[1], das Wachthaus, das Feuer[2], die Gruppen der Rūhā, der hohe Berg[2], die Eisenmauer — alles das wird die Seele überwinden, wenn sie der „Rede des Uṯra nicht zuwiderhandelt“).

Eine parallele Fassung dieser Sätze liegt GL I 2 vor: auch hier auf den Austritt der Seele (= Adam) aus dem Körper bezogen (9,24—10,11/430,31—431,3):

asgia ata šaruia	Heran kam der Löser,
umaṭia gabra parwanqa	und es langte an der Mann, der Bote.
ata qamlḫ 'l 'sadḫ ladam	Er kam, trat an den Pfühl Adams.
'l 'sadḫ ladam qamlḫ	an den Pfühl Adams trat er
umatarlḫ mn šinṯḫ	und weckte ihn aus dem Schlafe.
uamarlḫ	Er sprach zu ihm
qum qum adam	„Steh auf, Steh auf. Adam,
šuhlḫ lpagrak zapra lkitun ṭuna	leg ab deinen stinkenden Körper, den Lehmrock . . .
. . .	
hiia šadrun 'lak	Das Leben hat mich zu dir gesandt,
ubaiilak	und es verlangt nach dir.
latra ḏhiia mizlak	Dein Gang sei nach dem Orte des Lebens,
latra ḏhuitbḫ mn qdim	nach dem Orte, an dem du früher weiltest,
ldaura ḏabahatak bgauḫ iatbia	nach der Wohnung, in der deine Väter (oder: Eltern) sitzen.

„Aufstehen“ und „aus dem Schlafe wecken“ sind zentrale Termini des gnostischen Logos[3], die zum Erweckungsruf des Lichtboten gehören. Die „Erweckung“ der Seele bedeutet zugleich ihre Erlösung, die jedoch erst bei ihrem Abscheiden vom Körper realisiert wird, woraus die enge Verbindung zwischen „Uroffenbarung“ und Masiqtā (Seelenaufstieg) verständlich wird. Ein anderes Motiv, das in diesem Gedankenkreis beheimatet ist, ist das „Ergreifen der Rechten“ des

[1] Vgl. Jc. 51: Fluß Kšaš.

[2] Vgl. Lit. XXX (S. 46ff.; CP 24ff. 39ff.).

[3] Vgl. Jonas I S. 113f. 126ff. Gnostic Religion S. 81ff.; J. Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos S. 376ff.; Wlosok, Lactanz S. 159ff. (Clemens Alexandrinus). Für das „Steh-auf-Motiv“ verweise ich jetzt auch auf die Titellose Schrift aus Cod. II 164,2f. (die himml. Eva spricht: „Adam! Lebe! Steh auf von der Erde!“) und Adamapokalypse aus Cod. V, 66,1f. (Die drei Männer sagen: „Steh auf, Adam, aus dem Schlafe des Todes. Und höre . . .“). Der Anhang zum Apkr. Joh. in Cod. II (30ff.) und IV (46ff.) bringt eine Darstellung vom dreimaligen Abstieg des Salvators zur Finsternis und Erlösung des Salvandus (Adam?); die Erlösung erfolgt beim dritten Absteig nach dem Schema des bekannten gnostischen Weckrufes (II 31,5ff.; IV 48,5ff.): Weckruf des Salvators, Weinen des Salvandus, Frage des Salvandus; Antwort und Selbstprädikation des Salvators („Ich bin . . .“), Aufforderung an den Salvandus zum Handeln, bzw. der Praktizierung der geschenkten Gnosis.

Erlösers[1]; es findet sich GL II 24 (70,2f./498,20f.): Subjekt ist die „reine Vollkommenheit" (*tušlima dakia*)[2], eine Umschreibung für den „Helfer" (*adiaura*):

ligṯḫ[3] *biaminḫ ladam*	Sie faßte Adam bei der Rechten
usliq[4] *tirṣḫ bškinṯḫ*	und stieg empor[4] und richtete ihn in ihrer Škīnā auf,
dukta ḏdairia rbia	an der Stätte, wo das Große (Leben) wohnt.

Dann besonders in III 23 (120/571), einem Lied, das auch Lit. LXVI 96f. = CP 52f./78f.) zu finden ist und dessen enge Berührung mit den manichäischen Thomaspsalmen (bes. VI) T. Säve-Söderbergh herausgestellt hat[5]:

hiia 'duk 'lai	Das Leben wußte um mich,
adam ḏšakib 'tar	Adam, der schlief, erwachte.
ligṯan bpraš iamina[7]	Es[6] faßte mich an der Fläche der Rechten[7]
u'hablia baiin[8] *biad*[9]	und gab mir einen Palmzweig[8] in die Hand.
nhura rman[10] *bhšuka*	Das Licht warf mich in die Finsternis[11]
uhšuka bnhura 'tmlia	und die Finsternis füllte sich mit Licht.
iuma ḏnhura saliq	Am Tage, da das Licht emporsteigt,
nitkamar hšuka ldukṯḫ	wird die Finsternis an ihren Ort zurückkehren.

Dieser Text umschreibt das ganze mandäische Erlösungsdrama mit kurzen Worten. Adam steht für die Seele, wie wir es schon wiederholt belegen konnten; er ist in die Finsternis geraten und wird daher wieder an der rechten Hand, der Kušṭāhand, aus ihr zurückgeholt, aus dem „Schlafe" erweckt.

Wir können nun einige Texte heranziehen, die die „Uroffenbarung" an Adam mit ähnlichen Wendungen und in gleicher Terminologie, wie wir sie jetzt aus dem GL kennengelernt haben, beschreiben, wobei hier ein anonymer Uṯra als Lichtbote auftritt. Zunächst aus GR XVI 2 (364ff./386ff.) = J 67 (245f./225f.)[12]:

'utra mn lbar qaria	Ein Uṯra ruft von außen her
uladam gabra maprišlḫ	und belehrt Adam, den Mann.

---

[1] Über die kultisch-rituelle Wurzel dieser Zeremonie (Kušṭāgabe) s. ausführlich Kult § 12 S. 144ff.

[2] S. o. S. 274. [3] Dr *ligṭia*.

[4] *uasiq* „ließ (ihn) emporsteigen".

[5] Studies S. 132ff.; s. auch Adam, Thomaspsalmen S. 40f.

[6] Oder: Er — der Helfer (vgl. CP 53 und Lit. XCVII).

[7] So Lit., CP, D st. *iamin*. Man kann auch übersetzen: „Es (er) faßte mich mit der Handfläche seiner Rechten (*iaminḫ*)".

[8] So lese ich st. *la'hablia* „gab mir nicht". *baiin* fasse ich als griech. βαΐον n. (kopt. *bai*), „Palmzweig", ein Zeichen des Sieges, auf. Vgl. dazu OLZ 1961, Sp. 159. Anders S. Söderbergh a.a.O. S. 134: „he did not give me (any) seeking with the hand."

[9] Dr om. [10] So B, Lit., CP st. *rmun*; Dr *rma*.

[11] So entgegen Lidzbarski, vgl. S.-Söderbergh S. 135 und Drower z. St.

[12] Vgl. auch Jonas, I S. 130f.

amarlḫ ladam	Er spricht zu Adam:
latišhar ulatiškub	„Schlummere[1] nicht und schlafe nicht
ulatinšia ḏmarak paqdak	und vergiß nicht, was dein Herr dir auf-
(364, 21—24)	getragen!“ (387, 1—5)

Es folgt eine Reihe von Ermahnungen zur Enthaltsamkeit von der Tibil und ihren Freuden: ein wichtiger Beleg für den alten mandäischen Tugendbegriff[2]. Ferner die Mahnung, den eigentlichen Herrn nicht zu vergessen. 365, 10ff. (387, 28ff.):

adam huziḫ[3] *lalma*	Adam, siehe die Welt an,
ḏkulḫ mindam ḏlau mindam hu	die ganz ein Ding ohne Wesen ist.
mindam hu ḏlau mindam[4]	Ein Ding ohne Wesen ist sie,
ḏruhṣana bgauḫ litlak[5]	auf die du kein Vertrauen haben darfst.
...	...
kḏ haizin šuma adam	Als Adam dies hörte,
haulil u'l napšḫ bka	jammerte er und weinte über sich selbst.
malil l'utra ḏhiia ḏnimarlḫ	Er sprach zum Uṯra des Lebens folgendermaßen:
...	...
bpagra zapra rmaitun	„In den stinkenden Körper habt ihr mich geworfen,
ušdaitun b'šata akla	in das verzehrende Feuer mich geschleudert.“
...	...
amarlḫ	Er sagte zu ihm:
šduk šduk (qalak)[6] *adam*	„Schweig, schweig, Adam,
riša ḏkulḫ šurbta	du Haupt des ganzen Geschlechts!
alma ḏ'titlḫ	Die Welt die werden soll,
lmihuia l'ška ḏnibaṭlḫ	können wir nicht unterdrücken[8]
qum[7] *qum sgud 'l rbia u'dnia*	Steh auf, steh auf, bete das Große (Leben) an und unterwerfe dich,
ḏhiia nihuilak pirqa	damit das Leben dir zum Erlöser werde.
hiia pirqa nihuilak	Das Leben sei dir ein Erlöser,
utisaq tihiziḫ latar nhur	und du steig empor und schaue den Lichtort.

Wer ist der „Uṯra des Lebens“ in diesem Stück? In GR III trägt Mandā ḏHaijê diesen Namen[9]. Es ist also durchaus möglich, daß wir im vorliegenden Hymnus eine Belehrung Adams durch diesen Boten vor uns haben, was zu der bekannten Terminologie dieser Gattung passen würde. Auch hier ist die Belehrung Adams auf die Erlösung von der Welt, die Masiqtā, abgestimmt.

---

[1] Vgl. dazu Lidzbarski, Joh. S. 225 Anm. 1, u. Nöldeke, ZA XXX, 1916, S. 159.
[2] Vgl. dazu Jonas, II S. 35ff. u. meine Prol. S. 146. 175 Anm. 2 u. 3 u S. 226f.
[3] So mit C u. J st. *hziḫ, hzia*.
[4] Vgl. Var. BCDr.
[5] So mit BCD, J st. *ulitlak*.
[6] Inneres Objekt oder del. (vgl. Lidzbarski z. St.).
[7] Vgl. zu diesem Passus oben S. 165.
[8] So wohl st. *tum*; vgl. jedoch Nöldeke, Gramm. S. 204.
[9] Lidzbarski 67, 31. 68, 1. 113, 18 (s. o. S. 52f.); vgl. auch GL 100, 10 (541, 5): Uṯras des Lebens und Engel des Glanzes als Seelengeleiter.

Eine weitere Version dieser Art, die manichäischen Formulierungen nahesteht, ohne jedoch von diesen direkt ableitbar zu sein[1], findet sich in dem schon mehrfach zitierten Kap. 13 des J (52f./57). Nach der Bildung des „körperlichen Adams" (s. o. S. 267) „schuf man (oder: sie)[2] den Boten (*ašganda*) und schickte ihn zum Haupt der Generationen (*rba ḏdaria*)".

qrabḫ bqaluza bgauḫ ḏmarguš almia	Er rief mit himmlischer Stimme in die Unruhe der Welten hinein.
'l qalḫ ḏšganda adam ḏšakib 'tar	Auf den Ruf des Boten erwachte Adam, der schlief[3].
adam 'tar ḏšakib alanpḫ ḏšganda npaq	Adam, der schlief, erwachte und ging dem Boten entgegen:
ata bšlam ašganda šliha ḏhiia	„Komm in Frieden, du Bote, Gesandter des Lebens (!),
ḏmn bit ab ata	der vom Hause meines Vaters gekommen ist.
haizin nṣibia hiia iaqira ušapiria batraiun	Wie ist doch das herrliche, schöne Leben an seinem Orte (fest) gepflanzt.
haizin triṣlia kursia	Wie ist mir aber (hier) ein Thron aufgerichtet
udmutai ḏhaška bmalia iatba	und sitzt meine finstere Gestalt[4] in Klage da."
malil ašganda uladam ḏpagra ḏnimarlḫ	Da erwiderte der Bote und sprach zum körperlichen Adam:
šapiria traṣ kursiak adam	„Schön hat man deinen Thron aufgerichtet, Adam,
udmutak haka bmalia iatba	und deine Gestalt[4] sitzt hier in Klage da?
kulhun lṭab 'dikruk	Alle gedachten deiner zum Guten
uldilia nišbun ušadrun 'lak	und schufen[5] mich und sandten mich zu dir.
'tit 'iprišak[6] adam	Ich bin gekommen, ich will dich belehren, Adam,
ḏ'parqak[7] minḫ ḏhaizin alma	um dich aus dieser Welt zu erlösen[8].
ṣut ušuma u'tapraš	Horche und höre und laß dich belehren
usaq bzakuta latar nhur	und steige siegreich zum Lichtort auf!"
adam šuma u'thaiman	Adam hörte und wurde gläubig.
ṭubḫ lman ḏšuma uhaiman mn abatrak	Heil dem, der nach dir hört und gläubig ist!
adam nsib kušṭa	Adam nahm Kušṭā an.
ṭubḫ lman ḏnsib kušṭa mn abatrak	Heil dem, der nach dir Kušṭā annimmt!
adam ska usliq	Adam schaute hin und stieg empor.
ṭubḫ lman ḏnisaq mn abatrak	Heil dem, der nach dir emporsteigt![9]

Eine Reihe Besonderheiten zeichnet diesen Abschnitt vor den bisherigen Texten aus: der Terminus *kaluza* „Stimme" und das Auftreten

[1] Vgl. dazu die Erörterung Prol. S. 180f.
[2] Umschreibung für die Lichtwesen (oder das Leben?); s. o. S. 208.
[3] Vgl. GL 120,13; Lit. 96,8 (oben S. 324).
[4] Oder: „Abbild"?
[5] Wörtlich: „pflanzen".
[6] AD *'piršak*; B *'paršak*; richtig: *'aprišak*.
[7] B *ḏ'tparaq*.
[8] Vgl. auch Widengren, Mesopotamian Elements S. 77.
[9] Fortsetzung (an die Gemeinde): „Horchet und höret und lasset euch belehren, ihr Vollkommenen, und steigt siegreich zum Lichtort empor!"

des „körperlichen Adams“. Andererseits finden sich starke Berührungen mit ihnen: die Erweckung Adams aus dem Schlafe (wortwörtlich aus GL III 43), das „Vaterhaus“, die Klage und Erlösung. Die „Annahme der Kušṭā“ entspricht dem „Reichen der Rechten“[1]. Auch in diesem Text ist alles auf den „Aufstieg“ konzentriert, wie wir es von den anderen Darstellungen kennen. Die „Uroffenbarung“ ist auf die Masiqtā ausgerichtet, prototypisch für alle Folgezeit, wie es am Ende unseres Stückes sehr deutlich zum Ausdruck gebracht wird (Anrede an die Gemeinde der „Vollkommenen“). Der „Thron“ spielt vermutlich auf Adams Königsstellung in der Welt an, die wir aus GR III (s. o. S. 248f. u. ö.) kennen. Nicht unterschieden wird, wie auch sonst oft, zwischen „körperlichen“ und „verborgenem (innerem) Adam“; Adam ist Objekt der Belehrung und Subjekt der Erlösung, wie im GL. Anonym bleibt der „Gesandte des Lebens“ (*šliha ḏhaiia*). GR II 2 (65,11/59,15) erhält Mandā ḏHaijê dieses Attribut[2]. GL I 2 (12,15/432,30) wird damit der Erlöser Hawwās umschrieben, und ib. III 17 (97,21/537,21) der Helfer der „Seele des Lebens“. Eine Belehrung der „Söhne Adams“[3] ist GR XVI 6 (368/392) dem „Gesandten des Lebens“ in den Mund gelegt; auch dabei ist, wie in II 2 vom „König des Lichtes“ (Lichtkönig) die Rede. Schließlich erhält in GR I, § 188 der Beleber Adams, Hibil-Gabriel, den bewußten Titel. Wir sehen also, daß der Bote an Adam in J 13 einem alten Überlieferungszusammenhang entstammt, wie auch die verschiedenen anderen Züge, die damit verbunden sind[4]. Dieses Stück ist demnach ein aus altem Material (vgl. das Vorkommen des „Lebens“!) geschaffener Urzeitmythos, der vielleicht durch manichäische Anregung entstanden sein kann; jedenfalls kann er in seiner jetzigen Form nicht zum ältesten Gut dieser Gattung gerechnet werden, wie es uns der GL zur Verfügung stellt, sondern nur einige seiner Motive und Formulierungen.

Damit sind die wichtigsten Quellen vorgelegt und besprochen, die zum Bereich des Mythos von der „Uroffenbarung“ Mandā ḏHaijês oder eines ihm ähnlichen anonymen Lichtboten gehören. Wir können daraus entnehmen, daß, wie uns die GL-Texte und die mit diesen übereinstimmenden anderen Versionen lehren, „Uroffenbarung“ bzw. Aufklärung oder Belehrung, eng mit der Erlösung verbunden ist. Der

---

[1] Vgl. dazu Kult § 12 S. 144ff. u. § 16 S. 188ff.

[2] „Der Šlīhā ḏHaijê bin ich / der Wahrhaftige (Kušṭānā), an dem keine Lüge ist.“ Im gleichen Buch ist (66,17/61,1), wie in J 13 vom „Lichtkönig“ die Rede; vgl. ferner die Rolle, die die Kušṭā in den beiden Stücken spielt!

[3] Falls dieser Abschnitt nicht Anhang zu der Belehrung der Adamskinder durch den „Auserwählten“ ist!

[4] *Šliha* bzw. *šlh* (*šlḥ*) entspringt alter semitischer mythologischer Tradition (s. Widengren, Ascension S. 31ff. u. pass.), im Unterschied zu den im GL häufigen iran. Termini *adjaurā*, *parwānkā*.

Offenbarer ist identisch mit dem Erlöser; die Offenbarung (Aufklärung) bedeutet zugleich Erlösung (Masiqtā, „Aufstieg" in das Lichtreich). Objekt der Aufklärung oder Belehrung ist Adam, Subjekt der Erlösung seine Seele, die jedoch nach mandäischer Lehre mit Adam (*kasia*) identisch sein kann (Anthroposmythos, Lehre vom „Verborgenen Adam"). Die Belehrung selbst vermittelt kurz die allgemeinen Heilswahrheiten der mandäischen Gnosis[1], sie führt zur „Erkenntnis des Lebens" (die jedoch selbst Vermittler ist!) und ist auf die Masiqtā, den Seelenaufstieg, ausgerichtet. Verbunden ist damit in GR III die Kulteinsetzung, wobei die Masiqtā-Zeremonie im Vordergrund steht. Mandā ḏHaijê gehört in diesem Traditionskreis zum ältesten Bestand des mandäischen Urzeitmythos, wie schon die Bedeutung seines Namens nahelegt, und sein Vorkommen in der Taufformel[2].

---

[1] Vgl. auch Jonas, I S. 126ff. Dieser „charismatische" Erkenntnis- oder Wissensbegriff, der völlig ungriechisch ist, kann als Grundakkord der Gnosis überhaupt bezeichnet werden. S. Morenz verweist dazu auch auf eine ähnliche Konzeption vom offenbarten (Heils-)Wissen im Ägyptischen (Ägypt. Religion S. 132).

[2] Eine besondere Darstellung bietet GL I 1 (2ff./424ff.): Hier ist es der Todesengel Ṣaurêl (*ṣauri'l*), der im Auftrag des „Großen Ersten Lebens" Adam belehrt und erlöst, er trägt den Titel „Löser" (*šaruia*). Offenbar erst sekundär ist er mit Qmamir-Zīwā verbunden worden (s. Lidzb. z. St.). Von Ṣaurêl heißt es u. a.: „‚Tod' wird er in der Welt genannt, doch ‚Kuštā' von den Wissenden (*iadia*), die um ihn wissen (*ḏiadilḫ*)." Er erhält den Auftrag, zu Adam hinabzusteigen, ihm einen Ruf (*qala*) zuzurufen und ihn „mit trefflichen Wissen" (*mada ṭaba*) zu belehren (2,10ff./425,6ff.):

uqrulḫ qala ladam uprišulḫ mada ṭaba lqudamḫ uamarulḫ	Sie riefen Adam einen Ruf zu und belehrten ihn mit trefflichen (guten) Wissen. Sie sprachen zu ihm:
ia adam gabra qadmaia haraša sakla ṭruša ṭmura qum puq mn gauḫ ḏtibil ḏnapša tiqlata ukulḫ husrana	„O Adam, erster Mann, Stummer, Törichter, Tauber, Verstockter, Steh auf, verlasse die Tibil, die reich an Anstößen und durchweg (ganz) Mangel ist . . ."

Adam weigerte sich, ballte die Fäuste, schlug sie gegen die Vorhöfe seiner Brust und rief:

ia qala ḏldilia qaria	„O (du) Ruf, der du mir zurufst!
ia mada ṭaba ḏqudamai 'tapraš	O (du) treffliches (gutes) Wissen, das mir gelehrt wurde!"
(3,7f. = 4,23f.)	(425,28f. = 426,29f.)

Adam bittet erst Šitil zu holen, was auch erfolgt. Šitil bar Adam ist also vor Adam aufgestiegen (vgl. 8; 429): auch hier wieder eine Höherbewertung der Adamssöhne (s. dazu oben S. 304 Anm. 4). Ṣaurêl vertritt also in dieser Darstellung den „Helfer" bzw. Mandā ḏHaijê. Man kann von einer Erscheinungsform oder einem Aspekt sprechen; vgl. Tod = Kušṭā, und Lit. 80,8f. = CP 44,6ff. (t. 65,1ff.): „Der Löser Ṣaurêl kommt . . . er steht da über jenen Werken (Riten?) mit den Gewändern des Jōzaṭaq Mandā ḏHaijê, der erlöst (!)." Die aus GL I 1 angeführten Sätze gehören den bekannten Stilwendungen der Masiqtā-Texte an. Erlösung vom Körper und Belehrung ist eng verbunden: der Todesengel ist Offenbarer und Erlöser, wie die Lichtboten. Offenbarung und Erlösung gehören auch hier zusammen. — Über Ṣaurêl (ex hebr. *šûrî'ēl* „mein Fels ist Gott") s. Lidzbarski, J 119 Anm. 3 (jüdischer Engelname, als

Bevor wir jedoch zum Abschluß dieses Themas gelangen, ist es erforderlich, die Stücke zu behandeln, die Hibil die „Uroffenbarung“ und Erlösung Adams zuschreiben. Wir haben schon bemerkt, daß Hibil und Mandā ḏHaijê in einigen Texten miteinander vertauscht worden sind[1]. Diese Erscheinung finden wir bereits in zwei Texten des GL: I 3 und III 14. Im ersten Text handelt es sich um die Erlösung der Eva. Nachdem Hibil-Zīwā im Auftrage des Lebens Eva über den Tod Adams getröstet und von ihrer Totenklage „befreit“ hat, versuchen Rūhā und die „Sieben“ sie wieder in Trauer zu stürzen. Daraufhin wendet sie sich an Mandā ḏHaijê um Hilfe (24,3ff./441f.):

anat manda ḏhiia bligal huilia parwanqa uparqan mn alma ḏhazin . . .	Du, Mandā ḏHaijê, werde mir bald zum Boten (Geleiter) und erlöse mich aus dieser Welt . . .
uasgia uata manda ḏhiia uligṯḫ[2] *lhawa mn qudam qnasa ḏhirba u'blia*[3] *umalia aṭar*[4] *minḫ*	Und Mandā ḏHaijê brach auf, kam hin, holte Hawwā vor der Verhängung des Schwertes und entfernte von ihr Trauer und Klage . . .

Mandā ḏHaijê spricht (24,13ff./442,12—14):

ha ana hiia šihlun uzarzun ulhaka šadran 'lik dilik nišimta ulginza ḏabahatik midibrik[6]	Wohlan, das Leben hat mich gesandt und gerüstet (gegürtet), es hat mich hierher zu dir geschickt, Seele[5], um dich zum Schatz deiner Väter (oder Eltern) hinüberzuführen.

Eva verfällt in Krankheit und stirbt.

uhaizak ata hibil ziwa masbarlḫ umn pagra mapiqlḫ	Darauf kam Hibil-Zīwā, belehrte (!) Hawwā und holte sie aus dem Körper.
. . .	. . .
uamralḫ ruha lhibil ziwa . . .	Und Rūhā sprach zu Hibil . . .
uhaizak amarlḫ manda ḏhiia lruha . . . umzarizlḫ lšurbata[7] *ḏadam uamarlun . . .*	Da sprach Mandā ḏHaijê zu Rūhā . . . und rüstete (gürtete) die Geschlechter[7] Adams und sprach zu ihnen: . . .

Todesengel jedoch nicht belegbar). Er tritt nur selten im mandäischen Schrifttum auf. GR I, § 192 par. ist er Beiname des Mondes (verbreitetes Motiv, s. B. Murmelstein, ZAW, NF XXX, 1959, S. 136ff.). Die Masiqtā-Lieder kennen ihn (außer Lit. S. 80!) nicht. CP 301 ist auch Adakas-Mānā Todesengel (s. o. S. 270). Sein Vorkommen ist nur in jüngeren Kompositionen nachweisbar; auch GL I 1 gehört dazu: vgl. das Auftreten des Euphrat 3,14 (425,35, dazu Prol. S. 65f.), doch sind, wie ersichtlich, die alten Wendungen und Termini beibehalten worden (z.B. auch das „Kan(n)ā der Seelen“, s. o. S. 48ff.). Drower-Macuch, Dict. 386a.

[1] Vgl. auch J 54: 197ff. (191ff.): zuerst spricht der „fremde Mann“ (197,16), dann Mandā ḏHaijê (205,5), dann Hibil-Zīwā (201,13), gemeint ist eine Person, die in der 1. Sing. spricht. ATŠ I, § 114 (t. 32,8 v. u.; 140) wird einfach konstatiert: Mandā ḏHaijê, der Hibil-Zīwā ist (*manda ḏhiia ḏhu hibil ziwa*)!

[2] BCD *uligṯan*. [3] Dr *u'bilai*. [4] Dr *aṭa*.

[5] Auch an dieser Stelle wird also Hawwā mit der Seele gleichgesetzt, wie wir es von Adam her kennen.

[6] So mit Lidzbarski st. *midab*; Dr *nibad*.

[7] Dr *lšurbta* „das Geschlecht“.

'zil 'iašriḫ lhawa b'ndrunia hadtia ḏlamšarin[1] *uhdar*[2] *'tia 'lauaikun u'parqinkun u'naṭrinkun u'šauzibinkun* . . .[3]	„Ich gehe hin und lasse Hawwā in neuen Gemächern wohnen, die nicht zerfallen und danach will ich wieder zu euch kommen, euch erlösen, behüten und erretten . . ."

Das Stück schließt mit den Worten: „Dies ist die Überredung und Aufklärung, die Mandā ḏHaijê lehrte und den Männern von erprobter Gerechtigkeit, gebildet aus Fleisch und Blut[4], übergab . . .".

Die Auswechselbarkeit von Mandā ḏHaijê und Hibil liegt nach diesem Text klar zutage; beide fungieren als Erlöser der Seele. Bemerkenswert ist, daß Mandā ḏHaijês Erscheinung in der Darstellung den Tod nach sich zieht[5], und Hibil die Seele[6] aus dem Körper holt. Man könnte demnach vermuten, daß hier eine Art Arbeitsteilung vorliegt, aber das anschließende Zwiegespräch mit Rūhā lehrt, daß tatsächlich Hibil mit Mandā ḏHaijê identifiziert worden ist. Daß Eva noch vor dem Abscheiden „unterrichtet" (*sbr* Af.) wird, geht offenbar auf die enge Verbindung von Erscheinen des Boten und seiner belehrenden Tätigkeit zurück, die wir vielfach in diesen Überlieferungen schon beobachtet haben, aber in der vorliegenden Darstellung schlecht paßt. Die Belehrung gibt Mandā ḏHaijê dann an die Adamsstämme oder -geschlechter (*šurbata*), d. i. die Naṣōräer (Mandäer), wodurch der Gegenwartsbezug der Erzählung unterstrichen wird (Vergegenwärtigung des Mythos).

Ganz ähnlich wird in dem anderen genannten GL-Text Mandā ḏHaijê mit Hibil vertauscht (III 14: 92,5ff./530,10ff.):

rbia amriḫ lhibil ziwa[7]	Das Große (Leben) sprach zu Hibil-Zīwā[7]:
'utra ṭaba basim šumḫ	„Guter Uṯra lieblichen Namens!
anat parqḫ ladam mn hšuka	Erlöse Adam aus der Finsternis
uasqḫ lka	und lasse ihn hierher emporsteigen."

Im folgenden geht der Text in die erste Person über: „Ich holte Adam (= Seele)[8] aus der Welt der Bösen . . ." Nach der Reise durch die einzelnen überirdischen Stationen langt man beim Leben, Mandā ḏHaijê und den Uṯras an; diese sprechen zur Seele (93,15ff./531,37ff.):

„Gesegnet seie du, Seele,
und gesegnet sei der Mann, der dich erlöst und emporgebracht hat" (= hat aufsteigen lassen).

---

[1] Dr *ḏlamšaria*. [2] BCD *u'hdar*. [3] Dr *u'šauzbainkun*.

[4] Sie unterscheiden sich also vom himmlischen „Mann von erprobter Gerechtigkeit" (s. o. S. 319 mit Anm. 7).

[5] Vgl. GR V 4: 193, dazu Kult S. 189.

[6] Oder nach 24,24 (442,25) den Mānā!

[7] ABC add. *'utria*. Sollte Hibil-Zīwā in den Kontext geraten sein (er kommt im folgenden ja nicht wieder vor) und ursprünglich nur vom Uṯra (dem „Mann" und „Helfer") die Rede gewesen sein? Parallelen dazu sind ja im GL wiederholt zu finden; s. o. S. 324.

[8] Vgl. oben S. 274 Anm. 6.

Der „Mann" wird angeredet:

„Du hast die Seele hergetragen, du hast sie hergebracht,
und du warst ihr ein Helfer (*naṣba*)."

Schließlich preist die Seele selbst nach ihrer Inthronisation das Große Leben und Mandā ḏHaijê (93,24—94,2/532,16ff.):

sigudta baiia mn hiia	Sie betete mit einer Verneigung vor dem Leben
ulhiia rbia[1] *mšabalun*[2]	und pries das Große Leben.
mšabalḫ[2] *lmanda ḏhiia*	Sie pries Mandā ḏHaijê
ḏparqḫ lhaka asqḫ	der sie erlöst und hierher emporgebracht hat (= hat aufsteigen lassen).

Die zuletzt gemachte Aussage widerspricht dem eingangs gemachten Auftrag an Hibil als auch dem Satz, daß Mandā ḏHaijê dem Helfer der Seele dankbar war (93,14f./531,36), er also vom Psychopomp unterschieden wird. Sollte auch Hibil-Zīwā eine sekundäre Zutat sein (s. o. S. 330 Anm. 7), so ändert dies nichts an der Tatsache, daß man beide füreinander stehen lassen konnte und für auswechselbar hielt, und dies bereits in einem GL-Stück, das außerdem das alte einfache mandäische Pantheon vorführt[3]. Hibil als Bringer der Seele haben wir ebenfalls schon aus GL III 2 kennengelernt (s. o. S. 263ff.), so daß die alte Identität von Bringer und Erlöser der Seele auch auf Hibil übertragen ist. Die Rolle Hibils als Seelenerlöser und -begleiter (Psychopomp), wie wir sie hier und an anderen Stellen von Mandā ḏHaijê belegt finden, wird offensichtlich noch in einem kurzen Anhang zu GL III 22 vorausgesetzt (104,23f./547,10—12):

hadia mana hadia bhaduta	Der Mānā freut sich, er empfindet Freude,
ḏatia hibil ziwa mn bit hiia 'lḫ	daß Hibil-Zīwā zu ihm kommt aus dem Hause des Lebens.

---

[1] Dr om. [2] CDDr hat *mšabilun mšabilḫ*.

[3] Ptahil, Abaṯur, Jōšamīn, 'Enōš-Uṯra, „Söhne des Heils"; s. o. S. 130. Als eine Parallele zu diesem Text kann aus dem sonst zweitrangigen Traktat GR XVI 1 ein Abschnitt angeführt werden, der Hibil-Zīwā in die gleiche Stellung zum Leben wie Mandā ḏHaijê setzt (es handelt sich dabei um den Aufstieg des Nbaṯ bar Jūhānā , bzw. Bar-Nbaṭ-Rabbā, Abbild des Jāwar-Zīwā: Text 360,7f. 362,7f.; vgl. Sf. Malwāšê 122,20: Jāwar-Zīwā bar Nbaṭ-Zīwā):

hzitḫ ldmut(a) rbia	Ich schaute das Abbild (oder: die Gestalt) des Großen (Lebens),
ḏšanai baiar umitraurba (*umitraurab D*)	das (die) wundersam und hervorragend im Äther ist.
hzaitḫ lnhura rba	Ich schaute das große Licht,
hzaitḫ lpasimqa iaqra	schaute die herrliche Leuchte.
hzaitḫ lhibil ziwa	Ich schaute Hibil-Zīwā,
lgabrā ḏparqan mn alma uparqan mn ḏsnia (*ḏsna Dr*) (364,9—12)	den Mann, der mich aus der Welt erlöst hat, erlöst hat aus dem Häßlichen. (386, 12—18)

Vgl. dazu auch GL III 53 (oben S. 319). Ältere Wendungen werden hier für einen an sich jüngeren Sachverhalt verwendet.

Aus dem GR gehören zu diesem Thema eine Reihe unterschiedlicher Stellen[1]. Am nächsten steht den GL-Texten in stilistischer und terminologischer Hinsicht GR XVII 2 (376,5f./404,19—23)[2]:

amar adam riša ḏkulḫ šurbta	Adam, das Haupt des ganzen Stammes (Geschlechtes) sprach:
ana adam ana	„Ich bin Adam
hibil ziwa hualia naṣba[3]	Hibil-Zīwā war mir ein Helfer (*naṣba*)[3].
hibil ziwa naṣba hualḫ	Hibil-Zīwā war mir ein Helfer
uparqan minḫ mn alma	und erlöste mich aus der Welt."

Eine Zeile vorher (376,4f./404,17f.) wird Hibil als Überbringer der rituellen Kultspeise *ṭabuṯa*[4] an Adam genannt. Hibil-Zīwā als Vermittler kultischer Dinge an den Protoplasten treffen wir auch in den Ritualanweisungen des Qolastā an[5]. Im Anhang zu den Taufhymnen und -gebeten, dem Maṣbūtā-Ritual, wird bemerkt (Lit. 54f.; CP 28f./44,11ff.):

hazin hʿ maṣbuta ḏṣibḫ hibil ziwa ladam gabra qadmaia kḏ ʿtarhabḫ mana dakia uqam utpit uhiia šal[6] *uamar adam*	Dies ist die Taufe, mit der Hibil-Zīwā Adam, den ersten Mann (!), taufte, als der reine Mānā in ihm zu atmen anfing und er sich erhob, nieste und nach dem Leben fragte[6]; und Adam sagte:
ana bhailḫ ḏhibil ziwa silqit lbit riš[7]	„Ich gelangte durch die Kraft des Hibil-Zīwā zum Ziel[7]."

Die „Segnung des Öls", d. h. die Ingirṯā-Zeremonie[8] im Masiqtā-Ritual vollzog Bihrām-R[ab]bā bar Adam (!) an seiner Mutter Hawwā, „während Hibil-Zīwā vor ihnen saß" (Lit. 120f.; CP 67/94). Letzterem werden dann auch entsprechende kultische Ermahnungen in den Mund gelegt (s. Lit. 123f.). CP 244 und 247f. wird Hibil als Stifter des *pihta* (Sakramentsbrotes)[9] gepriesen. Auch das „Banner" (*drabša*,

---

[1] Abgesehen von den Texten, die Hibils Erlöserrolle als solche belegen (vgl. oben S. 288ff.). Lit. XIV (21,7f.) stellt Hibil die Seelen im himmlischen Jordan auf (als himmlischer Täufer).

[2] Der Abschnitt bildet offenbar eine ad hoc Komposition, die an die Nennung Adams und Hibils 376,2ff. (404,15ff.) anknüpft.

[3] Über die Bedeutung von *naṣba* („Pflanzer", „Helfer") s. u. S. 337 Anm. 3.

[4] Vgl. dazu Kult § 11,2 S. 128ff. Lidzbarski übersetzt „Gnade", was hier nicht paßt (gegen Kult S. 129 Anm. 4).

[5] Vgl. dazu Kult S. 16f. 77f. 94f. u. ö.

[6] Ich folge Lidzbarski mit Hinblick auf die Parallele in GR X: 241,17f. (243,1), von der unsere Stelle abhängig ist (s. o. S. 333). Anders Drower nach CP: „. . . sneezed and lived. And Adam questioned, and spoke . . ." (*uhia ušal uamar adam* . . .).

[7] Oder: „Ich stieg durch die Kraft Hibils zum obersten Ort (Ziel) auf." Vgl. die Funktion Hibils als Erlöser! Drower-Macuch, Dict. 434 s.v. *riš*: „I attained my aim." Var. in GR 72,15: *lbit riš briš* (Lidzbarski 68,25: „. . . erfolgreich durchführen"); B hat *lriš briš* „in vollkommener Weise".

[8] Vgl. Kult S. 163f. und 263f.

[9] Vgl. dazu Kult § 11,1 S. 113ff.

drapša) erhielt der „verborgene Adam" (!)[1] als erster von Hibil, der es den „Männern von erprobter (oder: Auserwählten der) Gerechtigkeit" weitergab (Oxf. R. 4. Buch X: Lit. 269 = CP 236). Diese Funktion Hibils als Kultstifter findet sich, wie wir sehen, nur in relativ jüngeren Texten, z. T. nur in den Nachschriften. Auch sie scheint mit der entsprechenden und gleichen Funktion Mandā ḏHaijês zu konkurrieren (s. o. S. 310f.). Daß die Hibilfigur als Adamit besondere Affinität zum Adammythos hat, ist verständlich, aber sein zunehmendes Auftreten in diesem Überlieferungsbereich lehrt m. E. deutlich, daß er hier keine ursprüngliche, alte Stellung einnimmt, sondern Mandā ḏHaijê daraus verdrängt hat[2]. In den ATŠ I, § 286 (55/190) tauft Hibil-Zīwā das Protoplastenpaar und ihre körperliche (!) Nachkommenschaft in Mšunnê Kušṭā, dem mandäischen (überirdischen) Paradies oder der „idealen Welt" (Drower); auch die „Schätze", d. i. speziell die Masiqtāriten, erhielt Hibil vom Mārā ḏRab(b)ūṯā (hier als „Herr der Belehrung, Lehre" zu fassen), um damit Adam und seine Nachkommen aus der Finsternis zu erlösen (§ 288, S. 191).

Die Ersetzung des Mandā ḏHaijê durch Hibil läßt sich auch in dem entsprechenden Zusammenhang des GR X nachweisen. Dieser Bericht, wie wir schon sahen[3], hat enge Berührungen mit GR III, verarbeitet die gleiche Überlieferung, setzt jedoch an Stelle des Mandā ḏHaijê in GR III Hibil ein, obwohl ersterer im Traktat ebenfalls auftritt, was besonders auffällig ist. Zunächst der Tatbestand: Ptahil hat den (Adakas-)Mānā in Adam und Eva geworfen (s. o. S. 252), dann fährt der Text (241,16—18/242,34—243,1) fort:

pra uata 'utra mšarhibana[4] *ḏhiia šihluia 'lḫ uašqal*[5] *ainḫ adam*[6] *urma 'lḫ hibil ziwa u'tpit uhiia ušal . . .*[8]	Da flog und kam ein stammbildender[4] Uṯra heran, den das Leben zu ihm (Adam) gesandt hatte: Adam erhob seine Augen und Hibil warf auf ihn Glanz[7] und (daraufhin) nieste Adam und fragte nach dem Leben.[8]

Wir erkennen in diesem Passus eine parallele Fassung zu GR III: 102 (110; s. o. S. 249 und S. 310), wo Mandā ḏHaijê den Glanz bzw. Duft zu Adam bringt, um dadurch Adam zum Leben zu erwecken: eine Parallelhandlung zum Fall der Seele in den Rumpf-Adam (Glanz des

[1] Vgl. oben S. 275 Anm. 4. Beide, verborgener Adam und (körperlicher) Adam, werden nicht unterschieden; der „verborgene Adam" gilt als ein besonderes himmlisches Wesen, als eine Art Brücke zum „körperlichen Adam". Zum Banner s. Kult § 5 S. 31f.

[2] Vgl. dazu bereits unsere Bemerkungen oben S. 301 u. 311f.

[3] Vgl. oben S. 352ff. 267f. 271ff.

[4] Eigentlich: „sich ausbreitender". Vgl. dazu Odeberg S. 15. ARZ 40 trägt Hibil den Beinamen „lebendiger Same" (*mazruta haita*).

[5] BCD *ušqal*. [6] D *ḏadam*. [7] So mit Lidzbarski.

[8] Vgl. Lidzbarski Lit. 55 Anm. 1; B hat: *'tpil h'iia šal . . .*; Dr *tpit u'hia ušal* „er nieste und lebte und fragte . . .".

Lebens = Seele)[1]. Aber auch an Lit. 54f. (s. o. S. 332) erinnert unser Text, und lehrt uns, daß man Adam durch das „Atmen des reinen Mānā", der in ihn gefallen war, als zum Leben gekommen ansah[2]. Was uns hier besonders interessiert, ist die Rolle Hibils; er ist Gesandter des Lebens an Adam, aber eine Belehrung erfolgt nicht, sondern er konkurriert mit Adakas-Zīwā (s. o. S. 270f.). Dieser hat Adam aufgerichtet und die Augen geöffnet (245,5f.;243,17f.; s. o. S. 271), er belehrt Adam (d. h. eigentlich, Adam belehrt sich als Adakas-Mānā selbst), er ist das „Gesetz" (*nimusa*, νόμος), das in Adam (*pagria*) fiel (s. o. S. 272f.). Aber auch Hibil tritt noch verschiedentlich bei den Protoplasten auf (s. o. S. 263ff.), so besonders 246,17ff. (247,8ff.), wo er sich an den „körperlichen Adam" wendet; 246,1f. (246,19f.) heißt es: „Adam, den Hibil belehrt und gegürtet hatte" (*adam ḏhibil alpḫ uzarziḫ*), obwohl vorher von Adakas die Rede ist (244,6ff./245,1ff. und 245,13ff./246,1ff.). Die Rolle, die Rūhā ḏQūdšā und Christus (*mšiha*) dabei spielen (247,7ff./247,26ff.), spricht für den sekundären Charakter dieser Hibil-Stellen, wie überhaupt der ganze Traktat durch Bearbeitung stark entstellt ist. Wir können mit Sicherheit die Verarbeitung mindestens zweier Traditionen annehmen: die über Adakas-Mānā (bzw. Malalā) und seine Offenbarung an (oder in) Adam (*pagria*) und die von Hibil-Zīwā[3]. Offensichtlich hat aber auch Mandā ḏHaijê einst eine größere Rolle gespielt, wie aus 240,1ff. (241,21ff.), 244,5f. (244,37f.) und 247,16ff. (248,1ff.) hervorgeht; vielleicht hat dieser ursprünglich eine Funktion wie in GR III ausgeübt und ist dann durch Hibil ersetzt worden, d. h. wir hätten dann in Buch X eine schlechte Kopie des in GR III überlieferten Kontextes, in dem ja auch Mandā ḏHaijê und Adakas konkurrieren[4]. Im Unterschied zu Buch III ist jedoch in GR X die sich um Adakas gruppierende Überlieferung besser und ausführlicher erhalten und für uns in dieser Form eine wichtige Quelle dieses sonst nur schwach vertretenen Vorstellungskomplexes der Adakas-Spekulation[5]. Jedenfalls hat im jetzigen Überlieferungszusammenhang des GR X Hibil zum Teil die

---

[1] Eine offenbar iranische Lehre, s. o. S. 280 (auch in diesem dort zitierten iran.-mpers. Text schließt sich die Belehrung des Menschen durch Ōhrmazd unmittelbar an die Entstehung des Menschen an. Großer Bundahišn XIV 5).

[2] Daß der Lit.(CP)-Passus von GR X abhängig, bzw. der hier verarbeiteten Überlieferungsversion, ist, zeigt dessen klarere und richtige Fassung (s. o. S. 332 Anm. 6).

[3] Siehe bereits Lidzbarski in der Einleitung zu Buch X, S. 239!

[4] S. o. S. 250 und 276f.

[5] Siehe dazu ausführlich oben S. 270ff. Während für Lady Drower, Adam and the Elkasaites S. 408, diese Belege aus GR und CP nur in „verkleideter Form" erscheinende Züge der geheimen Adakas-Lehre darstellen, bin ich der begründeten Auffassung, daß wir hier erst nur die Ansätze und ältere Gestalt dieser Spekulation vor uns haben.

Funktion des Erlösers und Aufklärers bei Adam übernommen, die in GR III Mandā ḏHaijê innehat, so wie wir es auch in den anderen angeführten Quellen dieser Gattung nachweisen konnten. Daß in GR X diese Version sekundär mit der Adakas-Tradition verbunden worden ist, und zwar wiederum offenbar die Mandā-ḏHaijê-Konzeption, die ja gleichfalls mit der Adakas-Lehre konkurrieren konnte[1], ersetzt hat, beweist uns auch dadurch deren nicht ursprünglichen, sondern jüngeren Charakter.

Ein weiterer Beleg für dieses jüngere Alter der Vorstellung von Hibils Uroffenbarung ist uns im „Moralkodex“ GR I und II 1 erhalten, der ja insgesamt als eine Offenbarung Hibil-Gabriels[2] an Adam und seine Stämme (Geschlechter) eingeführt wird. Vgl. I, 89ff. (= II 1, 24ff.):

ana šliha dakia uqran upaqdan marai uamar	Mich, den lauteren Gesandten[3], rief und beauftragte mein Herr und sprach:
ḏ'zil qrilḫ qala[4] *ladam ulhawa zawḫ ulšurbatḫ kulhun qala šania qrilun uaprušinun 'l kul mindam . . .*	„Geh, rufe Adam und seiner Frau Eva und allen seinen Geschlechtern einen Ruf[4] zu. Einen hehren Ruf rufe ihnen zu und belehre sie über jegliches Ding . . .
amarlḫ ḏninhar libḫ uaprišḫ ḏninhar 'uṣrḫ . . . uhualḫ ṣauta anat utrin malakia ḏminak	Sprich zu ihm, daß sein Herz erleuchtet werde und belehre ihn, daß sein Sinn (oder ‚Schatz‘)[5] erleuchtet werde . . . leiste ihm Gesellschaft, du und die beiden (!) Engel, die mit dir sind.
aprišḫ mada ladam ulhawa zawḫ ulšurbatḫ kulhun . . . (13, 15—23)	Lehre Wissen (Erkenntnis) Adam und Eva seiner Frau, und allen seinen Geschlechtern (Stämmen) . . .“ (16, 5—14)

Es folgen nahezu 100 Paragraphen sittlicher und kultischer Ermahnungen, an deren Ende in I, 180 bemerkt wird:

„Dies ist die erste Lehre (*šuta qadmaita*)[6], die Adam, dem Haupt des lebenden Geschlechts (*šurbata haita*) gegeben wurde“ (26, 6f./27, 17f.).

---

[1] In dem Sinne, wie ich es oben S. 276f. und 278f. dargelegt habe. Ursprünglich ist auch der gnostisch-mandäische Anthroposmythos, der uns in Adakas entgegentritt, mit Mandā ḏHaijê, der „Gnosis des Lebens“ enger verbunden gewesen (Mandā ḏHaijê = Adakas). Vgl. unten S. 336f.

[2] Vgl. I, 79; II 1, 12 (oben S. 201) und I, 200; II 1, 133; auch ATŠ II 3a ist Hibil Belehrer über die rituellen Vergehen (*mhita*) und deren „Heilung“ (*asuta*). Als selbstverständlich gilt dies für die moderne Volksüberlieferung, wie aus MII S. 253 hervorgeht: „Hiwel Ziwa taught Adam the secrets of life, gave him the holy books, and instructed him in the arts of agriculture and writing.“ Dieser Lehre folgten auch die zwei anderen Söhne Adams Šitil und Anōš.

[3] Der gleiche Titel als Beiname Hibils auch II 1, § 12; s. o. S. 198.

[4] Dr *qala šania* „hehrer Ruf“.

[5] Nöldekes Ableitung dieses Wortes von *'ûsār*, *'ûsrā* (Gramm. S. 134) ist im Hinblick auf GR 150, 11 und 244, 5 (*'uṣar libḫ* = θησαυρός τῆς καρδίας) gegenüber der von Lidzbarski, OrStud. I S. 539 (j.aram. *jîṣrā*, syr. *jaṣrā*: anima, Brockelmann 306) nicht erledigt, was mir auch Rudolf Macuch brieflich bestätigt hat (Bief vom 28. 12. 1959); vgl. jetzt Drower-Macuch, Dict. 345.

[6] Vgl. dazu Widengren, Ascension S. 73 Anm.; Kult S. 234 Anm. 7; oben S. 314 Anm. 11.

„In all ihrer Fülle sind sie aber tatsächlich eine Explikation dessen, was in dem ursprünglichen kurzen Weckruf, vor allem in dessen ermahnender und verheißender Seite, beschlossen liegt"[1]. Pedersen[2] hat ihre inhaltlichen Übereinstimmungen mit den Masiqtāliedern des GL in den wichtigsten Punkten überzeugend demonstriert, Hibil-Zīwā wird im Verlaufe der Darstellung, wie in GR XIII Mandā ḏHaijê (s. o. S. 317), als „erster Gesandter" (*šliha qadmaia*) bezeichnet, allerdings legt sich Christus-(Mšīhā-)Nbū diesen Titel in den Mund (I, 200; II 1, 133)[3].

Wie Hans Jonas bereits richtig beobachtet hat[4], ist im „Moralkodex" der Inhalt des „Weckrufes" an Adam zu einer großen Ermahnungsversammlung ausgewuchert und zu einer literarischen Komposition geworden, die „die reale mythologische Situation, die scheinbar vorausgesetzt ist, zu etwas Fiktivem macht und nur noch als technisches Mittel der Darstellung bestehen läßt". Die alte jüdische Lehre, daß Adam in nuce das Gesetz erhielt[5] und die wir GR X in der Konzeption der Identität des Adakas-Mānā mit dem Nīmūsā (νόμος) in mandäisch-gnostischer Form vorfanden, hat schließlich dazu geführt, einen gesamten Moralkodex[6] als Gegenstand der „Uroffenbarung" zu postulieren bzw. zusammenzustellen und ihn Hibil in den Mund zu legen.

Zusammenfassend können wir aus dem vorgelegten und diskutierten Material folgendes über die Entwicklung der Lehre von der „Uroffenbarung" entnehmen:

1. Dem „Fall der Seele", die in Gestalt des „verborgenen Adam" (zusammengefaßt in „Adakas") mit dem gnostischen Anthroposmythos verbunden worden ist, korrespondiert die Herabkunft der „Gnosis des Lebens", weshalb in einigen wenigen Stellen noch eine Identität von Adakas und Mandā ḏHaijê greifbar ist (s. o. S. 271f.)[7]. Die „Gnosis", selbst himmlischen Ursprungs wie die Seele, vermittelt die „Erlösung". Vgl. „Gnosis des Lebens" (*manda ḏhaijê*) = „Glanz des Lebens" (*ziwa ḏhaijê*) = Seele (oder Mānā) im „Rumpf-(Körper-) Adam"[8].

---

[1] Jonas, I S. 130 Anm. 1. [2] Bidrag S. 153ff.; Prol. S. 86 Anm. 2.

[3] II 1, 133 ist die 1. Pers. Sing. des Offenbarers festgehalten, woraus die Identität desselben mit Hibil-Zīwā eindeutig hervorgeht.

[4] Gnosis I S. 130 Anm. 1.

[5] Jervell, Imago Dei S. 43, bezieht sich auf das Gebot Gottes, nicht vom „Baum der Erkenntnis" zu essen.

[6] Der die Gesamtheit der alten moralischen und kultisch-rituellen Gebote (unter Einschaltung späterer Zusätze natürlich) zusammenfaßt. Vgl. Pedersen, a.a.O. Kap. 7 und die von mir Prol. S. 86 Anm. 3 hervorgehobene Beziehung zum „spätjüdischen (Gesetzes-)Radikalismus", wie ihn uns H. Braun verstehen gelehrt hat.

[7] Vgl. auch Odeberg S. 10.

[8] Vgl. die Parallelen oben S. 310 Anm. 3.

2. Während vermutlich ursprünglich keine strenge Scheidung zwischen Seelenfall oder -herabkunft und „Offenbarung“ der Gnosis stattgehabt hat — beide sind in den Texten oft sehr eng verbunden —, bahnt sich durch die Personifikation der „Erkenntnis des Lebens“ in Gestalt des Mandā ḏHaijê die Ausbildung einer besonderen Uroffenbarung an, durch die Adam bzw. die Seele aufgeklärt, zur Erkenntnis gebracht wird[1]. Der Seelenbringer ist dabei mit dem Aufklärer („Rufer“) identisch. Da die Aufklärung zugleich Erlösung bedeutet (Vermittlung des „Heilswissens“, der erlösenden Gnosis), ist die enge Verbindung mit dem Seelenaufstieg, der Masiqtā, gegeben (nicht nur im GL)[2]. Dem „Aufstieg“ (*masiqtā*) geht die Belehrung voraus. Der Erlöser oder Psychopomp ist mit dem Belehrer, Heilsvermittler oder Offenbarer meist identisch: die „Gnosis des Lebens“ erlöst. Im GL ist der Erlöser („Löser“) oft ein unbezeichneter, anonymer „Helfer“, der jedoch auch vielfach mit dem Seelenbringer gleich ist[3].

3. Ist in den ältesten Texten, besonders im GL und verwandten Schichten, neben dem anonymen Lichtwesen nur Mandā ḏHaijê in

---

[1] Wie GR XI zeigt, ist Mandā ḏHaijê auch Aufklärer und Erlöser der Adamiten gewesen; er gilt als ihr „Vater“, wie Adakas Vater des Adam ist! Lady Drower meint: „I suspect that he belongs to the same era of composition as Ptahil, who is also considered negligible in the secret scrolls“ (Adam S. 64). U. a. ein Indizium für das jüngere Stadium der Spekulation in den sog. „Scrolls“. — In der kopt. „Hypostasis der Archonten“ S. 136f. (Labib) wird Adam mit dem Heiligen Geist = der Mutter der Lebendigen = geistiges Weib, begabt, das sein Abbild (Ebenbild) ist und ihn zwar verläßt, aber zur Belehrung noch einmal zu ihm zurückkehrt (vgl. Schenke, in: Leipoldt-Schenke S. 73 mit Anm. 1; Der Gott „Mensch“ S. 61ff.). Die gleiche Vorstellung verarbeitet die Titellose Schrift aus Cod. II 163,30—164,8 (die himmlische Eva = Tochter der Sophia Zoē erweckt Adam, „damit die, welche er erzeugen würde, Gefäße des Lich[tes] würden“). Eine zweite Erleuchtung Adams erfolgt durch den „Baum der Erkenntnis“ (ib. 166,2—167,19; vgl. dazu auch Böhlig ib. S. 91 Kommentar). Auch im Apkr. Joh. nimmt die Epinoia des Lichtes (= Zoē!) eine ähnliche Rolle wie ursprünglich Mandā ḏHaijê ein: Sie ist „Helfer (βοηθός) für Adam“ (CG II 20,17), befindet sich in ihm, erweckt ihn aus dem Schlaf, belehrt ihn und „richtet sein Denken auf“(ib. 22, 26—35; IV 36, 22—37.3); aus II 24,35f. geht hervor, daß Eva für Adam das „Abbild seiner eigenen Ersten Prognosis“ ist.

[2] Der Aufstieg der Seele hat immer im Zentrum der mandäischen Religion gestanden, auch im Taufkult (vgl. Kult § 9,3 S. 90ff.).

[3] Vgl. auch die schillernde Bedeutung von *naṣba*: 1. „Pflanzer, Schöpfer“, 2. „Helfer“, „Beistand“ (Part. Akt. Peal von *nṣb* „pflanzen, schaffen“, auch auf die „Pflanzung“ der Seele in die Welt angewendet). Vgl. Lidzbarski, Joh. S. 60 Anm. 6; Drower-Macuch, Dict. 285b (s.v. *naṣba* I), 305 (*NṢB*). Jāwar („Helfer“) scheint ein sekundäres Substitut für Naṣbā zu sein und zu der vielfach zu beobachtenden Erscheinung zuzugehören, daß alte semitisch-aramäische Termini durch iranisch-mpersische (speziell parthische) ersetzt worden sind (vgl. Segelberg S. 177ff.; Kult S. 426f.). Vermerkt sei hierzu, daß z.B. auch im Midraš Tanchuma *pqwdj* § 3 (bei Meyer, Rabb. Anthropologie S. 89ff.) der gleiche Engel die Seele zur Welt bringt und sie wieder nach ihrem Abscheiden holt (ib. 90f. und 93).

diesem aufgezeigten Zusammenhang greifbar, und er neben Adakas (vgl. GR X) in den Anthropogonien der vornehmliche Offenbarer[1], so ist in jüngeren Schichten an seine Stelle oft Hibil(-Zīwā) getreten. Beide Boten werden häufig miteinander ausgewechselt bzw. sind austauschbar (so schon GL III 14). In zunehmendem Maße ist jedoch Hibil-Zīwā („Glanz-Hibil") als „Uroffenbarer" bzw. erster Gesetzeslehrer oder -engel in den Vordergrund getreten (vgl. GR I. II 1; die Ritualanweisung des CP)[2]. Parallel mit dieser Entwicklung geht die zunehmende Ausgestaltung des „Rufes" zu einer Sammlung mandäischer Moral- und Kultusweisheit, die Adam durch den Lichtgesandten erhalten haben soll (s. o. S. 335).

---

[1] Wenn daher der Titel *gabra qadmaia* (s. o. S. 62 Anm. 1), d. h. „erster Mann", sowohl den Lichtboten (oft als „Mann" *gabra* = Mandā ḏHaijê auftretend!) als auch den „Urmenschen" Adakas, also den himmlischen Adam, bezeichnen kann, so geht das ebenfalls auf die enge Zusammengehörigkeit der beiden Gestalten zurück (als Quelle muß dafür der gnostische Anthroposmythos betrachtet werden). Vgl. übrigens auch Odeberg S. 10 und Kraeling, Anthropos S. 59. Auch der „körperliche Adam" kann den Namen „erster Mann" führen (s. o. S. 332: Lit. 54f.; DAb. S. 9,3 Tafel 2; S. 37f. Tafel 17), da oft himmlischer (verborgener) und irdischer (körperlicher) Adam nicht streng auseinandergehalten werden, besonders in jüngeren Texten.

[2] Es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht Hibil mit Mandā ḏHaijê überhaupt identisch, die letztere Bezeichnung nur ein Titel des ersteren ist. Dem ist zu entgegnen, daß Mandā ḏHaijê bis auf die Texte, die ihn mit Hibil gleichsetzen oder austauschen (was sicher als sekundär zu erweisen ist), deutlich von dem letzteren unterschieden wird (beachte die Phrase von den drei Uṯras unter Führung des Mandā ḏHaijê). Man vgl. auch die Taufformel und die Tradition in GR XI (Mandā ḏHaijê als Entsender, „Vater" und Erlöser der in die Finsternis-Welt hinabgestiegenen Adamiten). In den ATŠ I, §§ 93—94 (t. 30,7) ist Hibil-Zīwā Sohn des Mandā ḏHaijê (*hibil ziwa br manda ḏ hiia*), ebenso nach ARZ 126 (S. 64 Z. 5 v. u.). Andererseits s. die oben S. 235 Anm. 1 zitierte Stelle aus DMaṣb. Z. 103f., wonach Hibil die Benennung „Mandā ḏHaijê" trägt; auch ib. Z. 48ff. werden die beiden Boten ja gleichgesetzt (s. o. S. 233f.). Dieser Text ist aber, wie bemerkt, ein junges Produkt mandäischer Priester„weisheit" und lehrt, daß wir nur in diesen jüngeren Schichten der mandäischen Literatur diese Identifizierung ausdrücklich vorfinden. ARZ 40 erhält Hibil-Zīwā die Attribute: „großes Licht" (*nhura rba*) und „lebendiger Same" (*mazruta haita*). Auch in GL III 14 ist eine jüngere Bearbeitung in dieser Hinsicht anzunehmen. Übrigens hält auch Widengren Hibil für „eine jüngere Gestaltung des Mandā ḏHayyē" (Die Mandäer S. 86).

ZUSAMMENFASSUNG

A. *Theogonien*

I. Die Lichtwelt. In 14 Abschnitten wird das betreffende Material vorgelegt und analysiert; eine Übersichtstafel über die betreffenden Traktate im Ginzā steht S. 78. Ein Hauptergebnis der Untersuchung ist, daß eine Mānā- und eine Leben-Theogonie nebeneinander stehen, die ursprünglich keine Einheit bildeten. Der GL, das am besten datierbare Stück (Säve-Söderbergh), hat nur das Leben als höchstes Wesen zusammen mit seinem Boten Mandā ḏHaijê, nicht den Mānā, der nur in seiner individuellen Form für die Seele steht (GL II), Mānā bezeichnete ursprünglich nur die individuelle Abspaltung des Lebens, die Seele, und wurde erst dann hypostasiert, indem er teils an Stelle des Lebens oder über dieses gesetzt wurde. Daß Mānā für die „Seele des Lebens" treten konnte, geht auf die gnostische Lehre von der Göttlichkeit der Seele zurück (vgl. auch Irenaeus, Adv. haer. I 21,5: σκεῦός εἰμι ἔντιμον. Der Einfluß von iran. *manah-* (*mánas*) auf diese Entwicklung ist möglich, obwohl *manah-* nicht die aufsteigende Seele bezeichnet (das ist *urvan-*); eine Beeinflussung des semit. *mānā* (auch im Frahang i pahlavik = *yam* „Gefäß, Becher") ist nicht ausgeschlossen, aber nicht sicher erweisbar.

Terminologisch läßt sich aus den Überlieferungen eine Emanations- und eine Schöpfungsvorstellung herausschälen, die aber nicht auf die erwähnte Mānā- und Lebenstheogonie glatt aufteilbar ist, obwohl erstere stärker an die Mānā-Konzeption gebunden ist. Beide Theogonien werden mit unterschiedlicher Terminologie beschrieben, haben sich aber auch gegenseitig angeglichen. Während die Schöpfungsterminologie altes semitisches Erbgut ist, überliefert die Emanationsterminologie gnostische Ideen[1], wenn auch besonders ausgestaltet („aufblühen, aufleuchten, gewaltig werden" usw.). Daneben findet sich auch die Vorstellung von der „Gedankengeburt" („sinnen, planen" *hšb*), eine besonders in den altind. Brāhmaṇas und Upanishaden greif-

[1] Vgl. oben S. 81 Anm. 4. Wie erwähnt (S. 15 Anm. 4) hält G. Widengren diesen Emanationstyp für ein mesopotamisches Erbgut. Nun ist aber m. W. keine Emanationsvorstellung im sumerisch-akkadischen Bereich nachweisbar, dafür aber in mittel- und spätägyptischen Texten; s. Eb. Otto, Zum Gottesbegriff der ägyptischen Spätzeit, in: FuF 35 Jg., 1961, H. 9 S. 278b—279a.

bare theogonische Lehre, die aber auch im gnostischen Bereich nachweisbar ist (s. o. S. 81 Anm. 3; 100 Anm. 1).

Mit der Emanationstheogonie und besonders mit der Mānā-Konzeption sind die Wesenheiten: Niṭuftā, Kan(n)ā, Tan(n)ā, Hilbūnā, verbunden; auch sie spielen eine theogonische Rolle.

So zeigt sich, daß die Vorstellung vom „Leben" an der Spitze des Pantheons oder Pleromas (und ihr Ursprung) als älteste Form der Theogonie anzusehen ist. Durch weitere Transzendentalisierung der Gottesidee, ein der Gnosis eigener Zug, wird die alte mandäische Gottheit überhöht und von der neu konzipierten Spitze des Pleromas abgeleitet; auch das Leben hat so seinen Ursprung, genauer: es emaniert aus dem „Gewaltigen (Großen) Mānā" und „schafft" (ruft hervor) das Pleroma (s. u.)[1]. Der „Große Mānā (der Herrlichkeit)" ist die hypostasierte Form des Mānā, der göttlichen Seele, Exponent der Erlösungsidee geworden.

II. Die Finsternis. An Hand der wiedergegebenen Texte wird festgestellt, daß sich zwei Stadien der Entwicklung in diesem Überlieferungsbereich abzeichnen: 1. der Herr der Finsternis (Ur, „Riese", „Drache", „Unhold") ist der Sohn der Rūhā (die in GL auftritt), 2. der König der Finsternis ist Produkt des „schwarzen Wassers" (Autogenese), eine parallele Ausgestaltung zur sogenannten „Lichtkönigslehre". Allen beiden Formen ist aber gemeinsam, daß die Finsternis, die verschieden umschrieben wird, besonders als „Schwarzes (oder trübes) Wasser", unableitbar neben der Lichtwelt steht, der Dualismus also von anfangs und jeher besteht; daß die Finsternis auf das Leben zurückgeht, wird nur an einer späten Stelle behauptet (GR 253 Lidzb.; vgl. auch die Kommentare, wie ATŠ; s. o. S. 94ff.). Rūhā selbst ist ursprünglich, wie in Abschnitt B gezeigt wird, wahrscheinlich ein Produkt des Demiurgen (Ptahil), ebenso die „Sieben und Zwölf" (Planeten und Tierkreisbilder). So bleibt als vermutlich älteste Form der Finsternisvorstellung die Idee vom Chaos, dem Schöpfungsmaterial, dem „schwarzen Wasser" bestehen. Diese Idee ist altsemitisch und bereits sumerisch; eine creatio ex nihilo ist den altorientalischen Schöpfungsmythen (einschließlich des AT) bekanntlich fremd. Außerdem ist die Hylogonie auch dem Iranischen verpflichtet, und in der zweiten Form wohl sogar dem Manichäismus, wie besonders gezeigt wurde.

---

[1] Odeberg S. 10f. interpretiert das Verhältnis von „großem,verborgenen Mānā", dem Urgrund, und dem Leben an Hand der kabbalistischen *'En-sōf*-Lehre: das (erste) Leben ist Emanation des unzugänglichen Urgrundes, seine Manifestation.

B. *Kosmogonien*

Zunächst wird die Rolle des „Zweiten" und „Dritten Lebens" und ihre jeweilige Verbindung mit Jōšamīn und Abaṯur (Abschnitt I a und I b) untersucht. Beide Formen der Pleromaspekulation gehören ursprünglich verschiedenen Gedankenkreisen oder Überlieferungen an, was sich in der nicht streng durchgeführten Gleichsetzung äußert, besonders in jüngeren Texten. Mit dem „Zweiten Leben" setzt die Fehlentwicklung, der Abfall im Pleroma ein. In dieser Funktion hat der mit dem Zweiten Leben früh identifizierte Jōšamīn, ein aus dem syrisch-jüdischen Bereich stammender und durch das gnostische Denken depotenzierter Himmelsgott, besondere Ausgestaltungen erfahren, indem das Thema des Abfalls zu immer neuen Fabeleien Anlaß bot. So hat besonders unter vielleicht jezīdischem Einfluß Jōšamīn die Rolle eines „rebellischen Uṯra" und schließlich eines fehlsamen, ungehorsamen (himmlischen) Priesters erhalten (vgl. bes. J 3—10. 75), wodurch eine „klerikale" oder „ritualistische" Neuinterpretation der alten Formulierungen und Termini einsetzte (s. o. S. 119f.). Eine ähnliche Entwicklung läßt sich bei Abaṯur und dem „Dritten Leben" beobachten. Als Vater des Demiurgen ist diese Figur unmittelbar Anlaß der Kosmogonie. Von Haus aus, wie der Name wahrscheinlich lehrt, „Waagemann" (Seelenrichter; vgl. GL) und so die iranische Herkunft verratend, wird er zum „Vater der Uṯras" (auf Grund einer falschen Etymologie)[1]. Auch seine Rolle als hybrides, selbstschöpferisches Lichtwesen (semi-jüdische und gnostische Komponente) wird in eine Gestalt eines „rebellischen" und ungehorsamen Uṯra bzw. Priesters umgedeutet (s. o. S. 137f.).

Der Demiurg selbst ist Ptahil (Abschnitt II)[2]. Er ist eine Schöpfung des Abaṯur, mit dem er in den ältesten Texten immer zusammen erscheint; seine im Auftrag des letzteren (aber ohne Erlaubnis und Willen des Lebens) vollzogene „Verdichtung" im „schwarzen Wasser" (Chaos, Finsternis) führte zu der Vorstellung, daß er selbst diesem Element entstammt (GR V 1 verbunden mit dem Spiegelungsmotiv). Die Schöpfungsmythen lassen sich in „dualistische" und „monistische" (= Beteiligung des Lebens oder Lichtkönigs) einteilen. Als Schöpfungsmittel treten vornehmlich Feuer und Wasser auf (iranische Komponente?). Das Verhältnis zu den bösen Mächten (Rūhā, Sieben und Zwölf) wird recht unterschiedlich dargestellt. Die Analyse der be-

---

[1] Vgl. bereits Brandt, MR S. 51.

[2] Zur Etymologie des Namens s. Prol. S. 81 Anm. 4; ich neige mehr zu der Kraelingschen oder Widengrenschen Auffassung (Ableitung von *pt'*, *pth*), obwohl einige bemerkenswerte ägyptische Parallelen namhaft gemacht werden können (Ptah). Vgl. oben S. 191 Anm. 3.

treffenden Überlieferungen ergab nun, daß auch diese einst zum Werk des Demiurgen gehört haben müssen. Daß hinter Ptahil der alttestamentliche Schöpfergott steckt (vgl. bereits Prol. S. 81 Anm. 4), lehrt u. a. die mit ihm identische Gestalt des Jō- oder Ēl-Rabbā, der mit Rūhā (im GL) zusammen auftritt. Damit ist als älteste Stufe der mandäischen Lehre von der Kosmogonie eine häretisch (gnostisch)-jüdische Interpretation der priesterlichen Schöpfungsgeschichte, die uns in Gen. 1 überliefert ist, eruiert worden (Gott und sein „Geist", als Jahwe-Adōnai und seine Gefährtin; vgl. oben S. 166ff.). Mit der Ausbildung eines besonderen Finsternisherrschers (ursprünglich gilt Ptahil als „Herr dieser Welt"!) ging auch der Zusammenhang von Rūhā und den „Sieben" (Planeten) mit dem Demiurgen verloren; Reminiszenzen an diese alte Verbindung haben sich aber noch erhalten (s. o. S. 158). Auch an Hand der Texte, die die „Einrichtung der Tibil" schildern, läßt sich zeigen, daß hinter Ptahil der biblische Schöpfergott zu suchen ist; sie verraten einen verhältnismäßig gleichartigen Kanon dieses Mythos (Listencharakter). Die Beziehungen zu iranischen und babylonischen Kosmogonien werden an Hand der Quellen geprüft. Als Ergebnis wurde festgehalten, daß die zwei mandäischen Typen der Kosmogonie, die handwerklich-artifizielle und die Wortschöpfungs-Darstellung, bereits im altorientalischen Bereich nachweisbar sind und im Mandäischen offenbar von jeher vorhanden gewesen sein müssen; auch im AT verschlingen sich bekanntlich beide Auffassungen.

Die Tendenz, den der Lichtwelt entstammenden Demiurgen einst rehabilitiert zu wissen, führte zur Lehre von der in der Endzeit stattfindenden Erlösung der drei abgefallenen Lichtwesen bzw. Stadien (des Pleromas), Ptahil, Abaṯur und Jōšamīn. Diese drei befinden sich unterhalb der „Wasserbäche" (so im GL durchweg), also außerhalb der eigentlichen Lichtwelt oder des Pleromas, aus dem sie sich selbst entfernten (vgl. GR XV 3. 15. 16). Dabei wird die erwähnte Priester-Interpretation ebenfalls wirksam, indem man sich diesen Vorgang als die Rehabilitation und Reinigung fehlerhafter und sündiger (himmlischer) Priester vorstellt. Eine Folge dieser Idee scheint die langsam sich bemerkbar machende positive Bewertung der Welt und des Weltschöpfers zu sein, die in den „monistischen Kosmogonien" zum Ausdruck kommt. Als soziologische Verwurzlung dieser Tendenz ist vermutlich die Klerikalisierung und der Verfall des alten Gemeindestatus anzusehen. Wesentliche Züge der alten Überlieferung werden im Verlaufe dieser Entwicklung umgedeutet oder unverstanden weitertradiert.

Diese von uns „monistisch" genannte Konzeption (Abschnitt III) wird charakterisiert durch die Vorstellung von der direkten Initiative

des höchsten Gottes (Lichtkönig oder Leben) zur Schaffung der Welt (Tibil). Ptahil wird mit einem Lichtgesandten (Hibil, Gabriel) gleichgesetzt[1]. Ein Seitentrieb dieser Konzeption, der mit dem „Höllenfahrtskomplex" (s. u.) zusammenhängt, ist der Gedanke, daß Ptahils altüberlieferte Zwitterstellung zwischen Licht und Finsternis aus einer Verbindung von Hibil mit einer Unterweltstochter (Zahrêl)[2] erklärt wird (s. S. 203f.). Auch das Leben selbst oder der mit ihm gleichgesetzte „König des Lichtes" ist zum „Schöpfer" gemacht worden, eine Lehre, die an den alten Mythos von der Herabsendung des „Lebenden Wassers" und der „Seele" zur Finsterniswelt anknüpfen konnte. Falls hier nicht alte Reminiszenzen mitspielen (an das AT?), scheint mir — abgesehen von der oben angedeuteten soziologischen Verwurzlung — islamischer Einfluß vorzuliegen (vgl. Gabriel, Sāṭān-legende, Paradies-„Garten"). Singulär wurde auch eine „Kollektivschöpfung" verschiedener Lichtwesen ausgebildet (nur in J 61—62 überliefert). Alle diese Texte zeigen einerseits die Verwendung alter (oftmals unverstandener) Wendungen und Termini, andererseits aber einen jüngeren Stil, der durch dürftigen Satzbau, Verlust der poetischen Redeweise, mangelnde Klarheit, neue Termini u. a. ausgezeichnet ist.

Diese Umwertung des Demiurgen — die natürlich infolge der alten Überlieferung in den späteren Texten nicht überall gleichmäßig und konsequent durchgeführt ist[3] — offenbart sich auch, wenn wir den Höllenfahrtsmythen nachgehen (Abschnitt IV). In diesen Traditionen macht sich die zunehmende Tendenz bemerkbar, aus der ursprünglich mit „dieser Welt" identischen Finsternis eine besondere Unterwelt zu schaffen, die parallel zur Lichtwelt ausgestaltet ist. Der Finsternisherrscher (Ur) übernimmt vom Weltherrscher Ptahil den Titel „Herr der Welt". Die älteste Vorstellung dieser Art des Descensusmotivs ist die vom urzeitlichen Abstieg des Mandā ḏHaijê zur Besiegung und Fesselung des Ur noch vor der Kosmogonie. Geboren ist diese Konzeption aus der Idee, daß das Erlösungsgeschehen bereits präirdisch ist und die Welt nur durch das Eingreifen der Lichtwelt werden kann[4]. Damit zeigt sich die Beziehung dieser Konzeption zur

---

[1] Brandt a. a. O. S. 50, der diese Tendenz bereits bemerkte, schrieb, daß dem Ptahil die „Figur des Gesandten angeheftet wird" und der „Charakter des Ptahil allgemach sich vom Bösen zum Guten wendet".

[2] Diese Anschauung scheint in den jüngsten Texten der mand. Literatur besonders bevorzugt zu werden (vgl. Drower, ŠḏQ, Register s. v. Pthahil).

[3] Es gilt nämlich für die mandäische Literatur dasselbe, was Eb. Otto für Ägypten feststellt: „Einmal Formuliertes wird nicht dem Vergessen preisgegeben, sondern weiter tradiert; neue Erkenntnisse oder Aussagen wurden ihm angeglichen oder danebengestellt" (in: FuF 35, 1961, S. 277a).

[4] Ähnlich bereits Odeberg S. 16 (das Erlösungswerk begann bereits vor der Weltschöpfung).

„monistischen" Auffassung der Kosmogonie. Da Ur offensichtlich nicht zur ältesten Schicht der mandäischen Mythologie gehört (s. S. 239f.), so wird auch die mit ihm verbundene Höllenfahrtserzählung in der Urzeit (vgl. bes. GR III und V 1) erst später entstanden sein. Parallele iranische (zoroastrische) Belege legen m. E. die Vermutung nahe, daß dieser Vorstellungsbereich unter deren Einfluß ausgebildet worden ist (Sassanidenzeit? Vgl. GR XVIII, ein Traktat, der ins 6. Jh. n. Chr. gehört[1] und das Motiv von der endzeitlichen Höllenfahrt in stark iranischen Farben kennt). Das Höllenfahrtsmotiv ist ursprünglich im mandäischen Mythos an den Abstieg des Erlösers zur Errettung der Seelen gebunden (vgl. GL) und hat keinerlei Bezug zur Kosmogonie. Wie bereits J. Kroll demonstriert hat, sind dabei die Planetensphären (mit Rūhā) die Finsternisstationen. In der jüngeren Überlieferungsschicht bleibt zwar der Charakter der Planeten als böse und finster gewahrt, aber die eigentliche Unterwelt befindet sich außerhalb und unterhalb der Tibil, die ja über Ur (im schwarzen oder trüben Wasser) „gedichtet" worden ist (s. o. II). Das Reich des Ur umfaßt die sublunare Sphäre mit; die Planeten bleiben Straforte (eine Art „Fegefeuer").

Der Zusammenfall von Höllenfahrt und Kosmogonie, also die Identifizierung von Lichtbote (Gesandter) und Demiurg (monistischer Zug!), findet sich nur J 13 und 66; zwei relativ junge Kompositionen. Auch die „eschatologische Höllenfahrt" verwendet zwar ältere Gedanken (Rettung der Seelen aus der überirdischen oder sublunaren Fegefeuer-Welt), ist aber nur in jüngeren Quellen greifbar. Es ist speziell Hibil-Zīwā, der dabei als Lichtbote auftritt und Mandā ḏHaijê aus dieser Funktion verdrängt hat (vgl. GR III mit V 1). Die jüngeren Höllenfahrtserzählungen sind meist mit Hibil verbunden, doch sind auch auf andere Wesen ähnliche Gedanken oder Motive übertragen worden (s. o. S. 238 Anm. 2). Der erste Abstieg des Mandā ḏHaijê erfolgte ursprünglich im Zusammenhang mit der Uroffenbarung an Adam (s. u.).

C. *Anthropogonien*

Auch in den anthropogonischen Mythen und Erzählungen läßt sich die ältere dualistische von der jüngeren monistischen Doktrin scheiden. Erstere trennt streng zwischen der Schaffung des Körpers (*pagra*) oder Rumpfes (*'ṣṭuna*, iran. Lehnwort) Adams, also des „körperlichen Adams" (A. pagrê), durch den Demiurgen und die Planeten, wobei

---

[1] Vgl. Prol. S. 23 mit Anm. 5 (Belege und Verweise).

makrokosmische Züge in Ansätzen greifbar sind[1], und dem „Fall der Seele", der durch ein Lichtwesen bewerkstelligt wird. Eine einheitliche Lehre darüber, wer dieses Lichtwesen ist, gibt es nicht; alle dafür in Frage kommenden Boten sind dafür verantwortlich gemacht worden (Mandā ḏHaijê, ein anonymer Uṯra, mehrere Uṯras, das Leben selbst, Hibil, Gabriel, Adakas-Zīwā). Durch den Einfluß des gnostischen Anthroposmythos, der eine wichtige Rolle in diesen Überlieferungen spielt, ist eine restlose Klarheit aus den gegenwärtigen Texten nicht zu gewinnen. Es scheint jedoch, daß die Seele ursprünglich von Mandā ḏHaijê oder einem anonymen Boten gebracht worden ist. Diese „Seele" wird als „verborgener Adam" interpretiert; sie ist also selbst eine Art Lichtwesen, das einerseits jenseitig und andererseits diesseitig (im „Körper-Adam") ist, und demzufolge als Bote und Erlöser auftreten kann (vgl. GR III und X). Letzteres erfolgt offensichtlich, seitdem der Begriff „verborgener Adam" (Adam kasjā) zu einem besonderen Wesen namens „Adakas" (-Zīwā, -Mānā, -Mlalā) ausgestaltet wurde[2]. Adakas fungiert deshalb als Bringer der Seele oder des „Mānā", d. h. eigentlich sich selbst (Adakas-Mānā!); er ist somit „Vater des (irdischen) Adam" (s. o. S. 275ff.). In jüngeren Quellen verdrängt Hibil in zunehmendem Maße diese alten „Seelenbringer". Auch dem Demiurgen wird diese Funktion zugeschrieben; dafür finden sich schon im GL Belege (s. o. S. 267f.). Diese Auffassung ist als Ausdruck seiner alten Rolle als böser Weltschöpfer, der ja auch den Rumpf-Adam herstellt, zu verstehen; der Seelenfall in den Körper oder Rumpf wird ja negativ bewertet und betrauert. Aber an diese Idee konnte vermutlich dann die monistische Lehre anknüpfen, als nämlich Ptahil mit einem guten Lichtgesandten identifiziert worden war und im Auftrage des Lebens oder des Lichtkönigs das Protoplastenpaar schafft. Diese „monistische" Anthropogonie (II), in der Hibil-Gabriel (alias Ptahil) den Körper herstellt und die Seele in ihn pflanzt, findet sich nur in jüngeren Zusammenhängen (GR I. II 1. XIII; J Kap. 55).

---

[1] Die Makro-Mikrokosmosspekulation bedarf einer besonderen Untersuchung. Schon jetzt läßt sich sagen, daß sie erst in den jüngeren und jüngsten Texten (bes. in den sog. „geheimen Rollen") ausgebildet, wenn auch mitunter dürftig, ist. Vielleicht sind hier auch jüdisch-mystische (präkabbalistische) Gedanken (vgl. Sefer Jeṣīrāh und Sefer Bāhīr: Zahlenspekulationen, Makrokosmoslehren etc.) und Einflüsse häretisch-islamischer Herkunft (vgl. die ismaelitisch-schiitische ABC- und Zahlensymbolik, Adamlehre) nachweisbar. Ich muß dieser Sache noch nachgehen. Vgl. auch Odeberg S. 7.

[2] Also kurz zusammengefaßt sind etwa folgende zwei Stadien anzusetzen: 1. Seele = (verborgener) Adam, 2. Seele = Mānā = Adakas (Anthropos) = Mandā ḏHaijê. Durch Auflösung dieser alten Einheit erfolgt die spätere verwirrende Fülle der verschiedenen Versionen, die verschiedene Stadien der Spekulation darstellen.

Steht auch in den Texten die Schaffung Adams im Vordergrund, so ist doch auch von der Eva (Hawwā) die Rede. Wir unternahmen den Versuch, aus den unterschiedlichen und unklaren, verworrenen Versionen oder Überlieferungen über ihre Entstehung eine älteste Schicht herauszuarbeiten, in der im Zusammenhang mit einer offenbar asketischen Tendenz, die Frau als streng negativ beurteilt wurde; Eva ist nach dieser Tradition ein Abbild der Rūhā (s. o. S. 283f.). Wie Adam, so ist auch Eva ein Produkt des Demiurgen, aber auch nach einer anderen Auffassung eine Gabe der Lichtwelt an Adam (GR III. V 1), eine wohl jüngere Konzeption. Immer wird sie dabei besonders geschaffen, nicht (wie in Gen. 2) aus Adam. Jüngere Spekulationen haben im Zusammenhang mit der Ausbildung der Adakas-Lehre auch für Hawwā ein himmlisches Urbild konzipiert: es ist die Gefährtin des Adakas oder himmlischen Adams, Anānā ḏNhūrā, die „Lichtwolke" (so in GR III)[1]. Damit verbunden ist die Auffassung, daß parallel zum irdischen („körperlichen") Protoplastenpaar auch das himmlische („verborgene, geheime") Urpaar vor ihnen eine Reihe Wesen hervorbringt (nur in GR III ausführlich belegbar). Diese m. E. jüngere, sekundäre Spekulation geht offensichtlich zurück auf die iranische Abbildlehre[2]; so wie jeder Mandäer sein Abbild (*dmuṯa*) in der Lichtwelt hat, so auch die Adamiten. Daß diese „Ab- oder Urbilder" in Mšunnê Kušṭā, dem mandäischen Paradies oder der idealen Welt hausen, findet sich erst ausdrücklich in jüngeren Texten belegt[3]. Als ältere Auffassung läßt sich, besonders an Hand von GR XI und GL I, der Mythos von den drei Adamiten, Hibil, Šitil, Anōš, als vorbildliche Gerechte bzw. Naṣōräer, die durch bestimmte Katastrophen (Schwert, Feuer, Wasser) im Rahmen einer Zeitalterlehre nicht beseitigt, sondern durch Mandā ḏHaijê, den Boten des Lebens, gerettet und erlöst werden. Seitdem wirken sie als himmlische Boten, zusammen mit Mandā ḏHaijê, eine Stellung, die sie ja auf Grund ihrer jenseitigen Abkunft als „Seelen" oder „Mānās" einst besessen hatten; daran knüpft dann offensichtlich die Konzeption von den präexistenten „himmlischen (verborgenen) Adamiten" an. Die Verwirrung, die gerade in diesen Überlieferungen sehr zutage tritt, wurde dadurch angerichtet, daß man die himmlischen Adamiten, die auf derselben Stufe wie die Figur des Adakas (Adam kasjā = Adam rabbā) stehen und zur gleichen Vorstellung gehören (Anthroposmythos), bereits im eigentlichen Adammythos auftreten läßt und sie nicht streng von den irdischen (körperlichen) Adamiten unterscheidet, was sicherlich in den

---

[1] Der Terminus Hawwā kasjā ist, außer MII S. 253. 259, nicht belegbar in den mir zugänglichen Quellen. Vgl. oben S. 293 Anm. 1.

[2] Siehe Prol. S. 127; griechischer Einfluß ist unwahrscheinlich.

[3] Vgl. Drower, Secret Adam S. 39ff.; Prol. S. 126.

ältesten Textüberlieferungen nicht der Fall gewesen sein dürfte. Es verquickt sich eben altüberlieferte Adamlegende jüdischer Herkunft mit dem gnostischen Anthroposmythos. An Hibil heftet sich dabei speziell die Lehre von einer Art „Jungfrauengeburt" (GR X).

Die sogenannte „Uroffenbarung" an den Protoplasten geht auf eine ältere Form zurück, in der das Bringen der Seele zum Rumpf (Körper) die „Gnosis (*manda, madda*) des Lebens" in Adam bewirkt. Der „verborgene Adam" (oder die Seele) entspricht der „Erkenntnis des Lebens" (Adakas = Mandā ḏHaijê). Als zweite Stufe in der Ausbildung dieser Lehre, wird zwischen dem „Fall der Seele" und der eigentlichen Offenbarung geschieden, wobei die personifizierte Gnosis, nämlich Mandā ḏHaijê[1], im Auftrag des Lebens die Seele (auch als „Glanz" umschrieben) bringt und den dadurch vorbereiteten Urmenschen Adam dann aufklärt, die „Gnosis" bringt, zugleich aber auch die zur Erlösung notwendigen Kultriten. Offenbarung ist hiernach zugleich Erlösung; mandäisch: Seelenaufstieg (*masiqta*). Beides tritt immer zusammen und grundsätzlich verbunden in diesen Überlieferungen auf. Der „Offenbarer", Heilsvermittler oder Belehrer ist auch der Erlöser, wenn auch beide Vorgänge zeitlich getrennt vorgestellt und dargestellt werden können (vgl. GL). Durch den Einfluß der Adakas-Lehre sind allerdings gewisse Verwirrungen eingetreten, da sie Adakas (Malalā) als „Offenbarer" und Erlöser darstellt und so die offenbar ursprünglich mit Mandā ḏHaijê identische Funktion trennt; der „innere (verborgene) Adam" ist der Aufklärer (Adam klärt sich auf Grund des in ihm befindlichen Adakas selbst auf?). Ein weiteres Stadium der Entwicklung dieser Gedanken ist dann darin zu erblicken, daß, wie auch in den anderen behandelten Themen, Hibil an Stelle des Mandā ḏHaijê tritt, ja teilweise mit ihm identifiziert wird. Verbunden scheint damit die Ausbildung der Uroffenbarung zu einer an Adam erfolgten Belehrung über die mandäische Moral und Kultusweisheit (vgl. GR I und II 1; oben S. 335ff.).

Abschließend möchte ich noch bemerken, daß meine Analyse als ein erster Versuch gewertet werden muß, eine an Hand der ausführlich wiedergegebenen Texte selbst, also durch „innere Analyse", vorgenommene Schichtenscheidung durchzuführen, um dadurch eine Entwicklungsgeschichte der behandelten Themata bzw. Gedanken- und Lehrbildungen herauszuarbeiten. Ich hoffe, daß mir das auf diesem so schwierigen, von Vorarbeiten kaum gesegneten Gebiet, wenigstens weithin und einigermaßen gelungen ist. Auf diesem Wege, so scheint es mir, müßten noch weitere Gedankenkreise im mandäischee

---

[1] Siehe Prol. S. 142f.

Schrifttum durchleuchtet werden, bis uns die Entwicklung der mandäischen Religion klarer als bisher vor Augen liegt.[1]

---

[1] Durch die Freundlichkeit von R. Macuch erhielt ich während der Korrekturen seine neueste Abhandlung: „Anfänge der Mandäer. Versuch eines geschichtlichen Bildes bis zur frühislamischen Zeit", die als 6. Kap. des von F. Altheim und R. Stiehl herausgegebenen Sammelwerkes „Die Araber in der Alten Welt", 2. Band, Berlin 1965, S. 67—190, eben erschienen ist. Darin führt Macuch seine zuerst in der ThLZ 82 (1957), Sp. 401ff. vorgelegte Auffassung von Ursprung und Geschichte der Mandäer weiter aus und bekräftigt mit neuen Argumenten Lidzbarskis Ansichten über dieses Problem, wobei er vor allem die Haran-Gawaita-Legende, einige mandäische Termini technici, die Zusammenhänge mandäischer und elymäischer Schrift und Sprache (139—158) und die Kolophone mandäischer Texte (bes. von CP bzw. Lit.) heranzieht. „Das hier Dargestellte", schreibt Macuch S. 186, „ist ein Abriß eines geschichtlichen Bildes, demzufolge die Nāṣōräer am Anfang des 1. nachchristlichen Jahrhunderts unter dem parthischen König Artabanus III. aus Palästina bzw. Ostjordanland nach Nordmesopotamien auswandern mußten und sich von dort noch vor dem Ende des Partherreiches bis nach Südmesopotamien, einschließlich der Elymais und der Charakene, verbreiteten. Die in diesen Gegenden im 2. und 3. Jahrhundert verbreitete Schrift nabatäischen Ursprungs konnte nur von den Mandäern mitgebracht worden sein. Nach den mand. Kolophonen fallen in diese Zeit auch die ältesten Schriften, deren wesentlicher Betand schon in vorislamischer Zeit völlig abgeschlossen war." Mit Dankbarkeit nimmt man diese Untersuchungen von einem berufenen Sachkenner zur Kenntnis, die besonders gegen die eingebürgerte Skepsis in mandaicis gerichtet sind. Eine Stellungnahme zu einer Reihe aufgeworfener Probleme behalte ich mir vor. Von einer solchen Konstanz der Lehre, wie sie Macuch S. 170 bei den Mandäern voraussetzt, darf man sicherlich nicht sprechen, wie meine vorliegenden Untersuchungen zur Genüge zeigen. Seine Ausführungen bedürfen der Ergänzung durch die literarkritische und traditionsgeschichtliche Analyse der Texte. Offenbar haben manche Lehren mandäischer „Häretiker", wie sie uns aus HG Z. 95ff. 112ff. bekannt geworden sind (vgl. Macuch 137. 158f. 165), trotz aller Verfemung in unsere „kanonischen" Texte Eingang gefunden, bzw. sind in ihnen erhalten geblieben. Die mit der Schlußredaktion und „Kanonisierung" verbundene „monistische" Theologie ist jedenfalls gegenüber den alten dualistisch-gnostischen Lehren ebenso „häretisch" wie andere disparate Stücke. Die mand. Lehrentwicklung umspannt einen langen Zeitraum in der vorislamischen Ära und reicht bis in vorchristliche Zeit zurück, was ja auch Macuch entschieden voraussetzt (vgl. jetzt auch ThLZ 90, 1965, Sp. 650—660: Zur Frühgeschichte der Mandäer).

LITERATURVERZEICHNIS[1]

1. *Quellen (Texte, Übersetzungen, Lexika)*

Adam, Alfred, Texte zum Manichäismus, Berlin 1954 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 175)

Aistleitner, Josef, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest 1956 (Bibl. orient. hungar. VIII)

Andreas, F. C., und Henning, W. B., Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I, Berlin 1932 (SPAW 1932)

Avigad, Nahman, and Yadin, Yigael, A Genesis Apokryphon, Jerusalem 1956

Bezold, Carl, Die Schatzhöhle, 2 Teile, Leipzig 1883 u. 1888

Biblia hebraica, ed. Rudolf Kittel, 3. Aufl. Stuttgart 1937

Biblia sacra iuxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta, 3 Bde, Mausili 1887—1889

Billerbeck, P., s. Strack

Böhlig, Alexander, und Labib, Pahor, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Berlin 1962 (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin, Inst. f. Orientforschung, Veröff. 58)

—, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Halle/S. 1963 (Wissenschaftl. Ztschr. der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderband)

Brandt, Wilhelm, Mandäische Schriften übersetzt und erläutert, Göttingen 1893 (abgek. MS)

Brockelmann, Carl, Lexicon Syriacum, 2. Aufl. Halle 1928

Chabot, J. B. (Ed.), Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum, Paris 1927 (= Corpus Script. Christ. Orient., Script. syri, Ser. tertia, tom. I [Textus], 1)

Dalman, Gustav, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 3. Aufl. Göttingen 1938

Dillmann, August, Das christliche Adambuch des Morgenlandes, Göttingen 1853

Drower, Ethel Stefana, A Mandaean Phylactery (Qmaha ḏ bit mišqal ainia), in: Iraq V, 1938, S. 31—54

—, A Pair of Nasoraean Commentaries (Two Priestly Documents). The Great „First World". The Lesser „First World", Leiden 1963 (enthält ARR und ARZ)

—, Diwan Abatur or Progress through the Purgatories. Text and Translation, Città del Vaticano 1950 (Studi e Testi 151)

—, The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa, Città del Vaticano 1953 (Studi e Testi 176)

—, The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, Leiden 1959

—, The Coronation of the Great Šišlam. Being a Description of the Rite of the Coronation of a Mandaean Priest according to the Ancient Canon (DC 54 u. Or. 6592), Leiden 1962 (enthält ŠTŠ)

---

[1] Eine ausführliche Bibliographie zur Mandäerfrage bieten meine Prolegomena (Mandäer I) S. 260—271.

—, The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šuialia), Berlin 1960 (Veröff. d. Inst. f. Orientforsch. 32)
—, The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia), London 1949 (Oriental Translation Fund 36)
—, Šarh ḏ Qabin ḏ Šišlam Rba (DC 38), Explanatory commentary of the marriage-ceremony of the Great Šišlam, Rom 1950 (Biblica et Orientalia 12)
— and Rud. Macuch, A Mandaic Dictionary, Oxford 1963
Euting, Julius, Mandäischer Diwan, nach photographischer Aufnahme von Dr. B. Poertner, Straßburg 1904
Flügel, Gustav, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Aus dem Fihrist des Abu Mohammed b. Ishaq al Warrak, bekannt unter dem Namen Ibn Abi Ja'kub an-Nadim, Leipzig 1862
Furlani, Guiseppe, Testi religiosi dei Yezidi, Bologna 1930
Goldschmidt, Lazarus, Das Buch der Schöpfung (Sepher Jeṣirah), Frankfurt/M. 1894
Gressmann, Hugo (Hrsg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament, 2. Aufl. Berlin-Leipzig 1926
Heidel, Alexander, The Babylonian Genesis, 2. Aufl. Chicago 1954
Humbach, Helmut, Die Gathas des Zarathustra, 2 Teile, Heidelberg 1959/60
Hippolyt, Refutatio omnium haeresium, ed. Paul Wendland, Des Hippolyt Werke Bd. 3, Leipzig 1916 (Die griech. christl. Schriftsteller 26)
Jensen, Peter, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, Berlin 1900 (Keilinschriftliche Bibliothek VI, 1)
Krause, Martin, und Labib, Pahor, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Wiesbaden 1962 (Abh. d. Dt. Archäol. Inst. Kairo, Kopt. Reihe 1)
Labat, René, Le poème babylonien de la création, Paris 1935
La naissance du monde. Collection: Sources orientales I, Éditions du Seuil, Paris 1959
Leipoldt, Johannes, und Schenke, Hans-Martin, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, Hamburg-Bergstedt 1960 Theol. Forsch., hrsg. von H. W. Bartsch, 20)
Levy, Jacob, Neuhebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde, Leipzig 1876—89; 4. Aufl. Wien-Berlin 1924
Lidzbarski, Mark, Das Johannesbuch der Mandäer. Text und Übersetzung, 2 Bde, Gießen 1905 u. 1915
—, Ginzā. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer, Göttingen 1925 (Quellen der Religionsgeschichte 13)
—, Ein mandäisches Amulett, in: Florilegium ou recueil de travaux d'érudition dédiés à M. Melchior de Vogüé, Paris 1909, S. 349—373
Lommel, Herman, Die Yäšt's des Avesta, Göttingen 1927 (Quellen der Religionsgeschichte 15)
Ménard, Jacques E., L'Évangile selon Philippe, Montréal-Paris 1964 (Theologica montis regii. Publications de la Faculté de Théologie d'Univ. de Montréal 45)
Morgan, J. de, Mission scientifique en Perse. Tom V. Études linguistiques. Deuxième partie: Textes mandaites, Paris 1904
Nöldeke, Theodor, Mandäische Grammatik, Halle/S. 1875 (Nachdruck 1964)
—, Ein mandäischer Traktat, in: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients. E. Kuhn zum 70. Geburtstag gewidmet, Breslau 1916, S. 131—138

Nyberg, Henrik Samuel, Hilfsbuch des Pehlevi, 2 Teile, Uppsala-Leipzig 1928 u. 1931

Petermann, Heinrich, Thesaurus, sive Liber Magnus, vulgo „Liber Adami" appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis, Tom. I (text. contin.), Tom. II (lect. codd. addit et corr. cont.), Lipsia (Leipzig) 1867

Pognon, H., Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir, Partie I—III, Paris 1889—1899

Polotsky, J., und Böhlig, Alexander, Kephalaia, Stuttgart 1940 (Manichäische Handschriften d. Staatl. Museen Berlin I, 1)

Pritchard, James B., Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Sec. Edition Princeton/New Yersey 1955

Rehm, Bernhard, Die Pseudoclementinen I. Homilien, Berlin 1953 (Die griech. christl. Schriftsteller 42)

Reichelt, Hans, Avesta Reader, Straßburg 1911

Schmidt, Carl, und Till, Walter, Koptisch-gnostische Schriften, Bd. 1: Pistis Sophia, Bücher Jeû, Unbekanntes altgnost. Werk, Berlin 1954 (Die griech. christl. Schriftsteller 45)

Scholem, Gerhard, Das Buch Bahir. Kritische Neuausgabe, Leipzig 1923

Sources orientales s. La naissance du monde

Smith, R. Payne, Thesaurus Syriacus, Oxonii 1868—1897

Stieren, Adolf (Hrsg.), Irenaeus, Adversus haereses . . ., 2 Bde, Leipzig 1848 u. 1853

Strack, Herman, und Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde, 1922ff.

Till, Walter C., Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, Berlin 1955 (Texte u. Untersuchungen 60)

—, Das Evangelium nach Philippos. Herausgegeben u. übersetzt, Berlin 1963 (Patrist. Texte u. Studien Bd. 2); dazu die wichtigen Verbesserungen von M. Krause, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1964, S. 168—182

Völker, Walther, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932 (Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtlicher Quellenschriften NF 5)

Wendland, Paul s. Hippolyt

Waldschmidt, Ernst, und Lentz, Wolfgang, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten, Berlin 1933 (SPAW 1933, XIII)

Wilson, R.McL., The Gospel of Philip. Translated from the Coptic Text, with an Introduction and Commentary, London 1962

Wolff, Fritz, Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen, 2. Aufl. Berlin-Leipzig 1924

Wünsche, August, Der Midrasch Bereschit Rabba ins Deutsche übersetzt, Leipzig 1881

Zimmern, Heinrich, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß (2. Aufl.), Leipzig 1917

2. *Darstellungen, Abhandlungen u. a.*

Abegg, Emil, Der Messiasglaube in Indien und Iran, Berlin 1928

Adam, Alfred, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, Berlin 1959 (Beih. ZNW 24)

Albright, W. F., Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen (dt. von Fr. Cornelius), München 1956

Altmann, Alexander, Gnostic Themes in Rabbinic Cosmology, in: Essays presented to J. H. Hertz ed. by J. Epstein, E. Livine and C. Roth, London (1944), S. 19—32

—, The Gnostic Background of the Rabbinic Adam-Legend, in: Jewish Quarterly Review XXXV, 1944/45, S. 371—391

Avi-Yonah, Michael, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz, Berlin 1962 (Studia Judaica II)

Baumann, Hermann, Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythus, Berlin 1955

Bianchi, Ugo, Teogonie e Cosmogonie, Roma 1960 (Universale Studium 69)

Böhlig, Alexander, Urzeit und Endzeit in einem titellosen gnostischen Werk aus Nag Hamadi, in: Wiss. Ztschr. d. Universität Halle, Gesellsch.-sprachwiss. Reihe X/4, 1961, S. 1065—1069

—, Religionsgeschichtliche Probleme aus einer Schrift von Nag Hamadi, in: ib. X/5, 1961, S. 1325—1328

—, Die Adamapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi als Zeugnis jüdisch-iranischer Gnosis, in: Oriens Christianus 48, 1964 (4. Serie, 12. Band). S. 44—49

Bottéro, Jean, La naissance du monde selon Israel, in: Sources orientales I, Paris 1959, S. 185—234

Bousset, Wilhelm, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907

Bousset, Wilh., und Greßmann, Hugo, Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. Tübingen 1926

Brandenburger, Egon, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5,12—21 (1.Kor. 15), Neukirchen 1962 (Wiss. Monograph. zum AT u. NT, hg. v. G. Bornkamm u. G. v. Rad, 7. Bd.)

Brandt, Wilhelm, Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß der Juden, Gießen 1910 (Beih. ZNW 18)

—, Die mandäische Religion. Ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung erforscht, dargestellt und beleuchtet, Leipzig 1889 (abgek. MR)

—, Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte, Amsterdam 1915 (Verhand. d. Konink. Akad. van Wetenschapen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, Neuwe Reeks 16, 3 (abgek. Mand.)

—, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen, in: JfPTh 18, 1892, S. 405—438 und S. 575—603

Braun, Herbert, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, 2 Bde, Tübingen 1957

Bultmann, Rudolf, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1956 (Kritisch-exeget. Komm. über das NT, begr. v. H. A. W. Meyer)

—, Glauben und Verstehen, Bd. I (2. Aufl.), Tübingen 1954

Colpe, Carsten, Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung, phil. Diss. Göttingen 1954 (Maschinenschr.)

—, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Göttingen 1961

Cumont, Franz, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, bearb. von A. Burckhardt-Brandenburg, 3. Aufl. Berlin 1931

Doresse, Jean, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte, I. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion, Paris 1958

Drower, Ethel Stefana, ADAMAS-humanity: ADAM-mankind, in: ThLZ 86, 1961, Sp. 173—180

—, Adam and the Elkasaites, in: Studia Patristica IV, ed. by F. L. Cross, Berlin 1961 (TU 79), S. 406—410

—, Artikel „Mandäer" im Religionswissenschaftlichen Wörterbuch, hg. von Franz König, Freiburg/Br. 1956, Sp. 510—513
—, Mandaean Polemic, in: BSOAS XXV, 1962, S. 439—448
—, The Mandaeans of Iraq and Iran, Oxford 1937 (abgek. MII)
—, The Secret Adam. A Study in Nasoraean Gnosis, Oxford 1960
—, Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East, London 1956 (abgek. WW)
—, Zidqa and Kana ḏ Zidqa, in: Scritti in onore di G. Furlani, Roma 1957 (Riv. degli Studi Orient. 32), S. 297—402
Epstein, J. N., Mandäische Glossen, in: Archiv Orientalni 18, Prag 1950, S. 165—169
Festugière, R. P., La révélation d'Hermès Trismégiste, III: Les doctrines de l'âme, Paris 1953
Furlani, Guiseppe, Il guidizio dell'anima presso i Mandei, in: SMSR XXII, 1949/50, S. 56—88
—, Il pavone nella religione dei Mandei, in: RILS 89, Milano 1956, S. 79—99
—, Il pavone e gli ʿūtrê ribelli presso i Mandei e il pavone dei Yezidi, in: SMSR XXI, Bologna 1947/48, S. 58—76
—, Nimusa, Nimrus e Namrus negli scritti dei Mandei, in: RANL Ser. 8, cl. d. scienze mor. 6 (1951), Roma 1952, S. 519—531
—, I nomi della classi dei demoni presso i Mandei, in: RANL Ser. 8, cl. d. scienze mor. 9, Roma 1954, S. 389—435
—, I termini mandei per tempio, santuario e chiesa, in: Studi orientali in onore di G. L. Della Vida I, Roma 1956, S. 341—360
—, I Pianeti e lo Zodiaco nella religione dei Mandei, in: MANL Ser. 8, cl. d. scienze mor. 2, Roma 1950, S. 119—187
—, La religione dei Yezidi, Bologna 1932
Garelli, Paul, et Leibovici, Marcel, La naissance du monde selon Akkad, in: Sources orientales I, S. 115—152
Götze, Albrecht, Die Schatzhöhle, SHAW 1922, H. 4
Gordon, Cyrus H., Egypto-Semitica, in: Scritti in onore di Guiseppe Furlani I, Roma 1957 (= Rivista degli studi orientali XXXII), S. 269—277
Grant, Robert M., Gnosticism and Early Christianity, New York 1959 (Lect. on the History of Religions NS 5)
Grapow, Hermann, Die Welt vor der Schöpfung, ZÄS 67, 1931, S. 34—38
Gunkel, Hermann, Genesis, übers. u. erklärt, 3. Aufl. Göttingen 1910 (= 6. Aufl. ib. 1963)
—, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895; 2. Aufl. 1921
Halévy, J., Rez. von W. Brandt, MR, in: Revue des Études Juives 22, 1891, S. 139—159. 296—317
Hirschberg, J. W., Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien, Kraków 1939 (Mémoires de la commission orientaliste 32. Polska Akademia),
Hooke, S. H. (Ed.), Myth, Ritual and Kingship, Oxford 1958
Jackson, A. V. Williams, Researches in Manichaeism, New York 1932
Jervell, Jacob, Imago Dei. Gen. 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960
Johnson, A. R., Hebrew Conceptions of Kingship, in: Hooke a. a. O. S. 204—235
Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist, Teil I: Die mythologische Gnosis, 3. Aufl. Göttingen 1964; Teil II, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, ib. 1954.

—, The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston 1958

Käsemann, Ernst, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Tübingen 1939; 2. Aufl. 1957

Keßler, Kurt, Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung, in: Verhandl. d. II. Internat. Kongr. f. Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 1904, Basel 1905, S. 238—259

—, Mani. Forschungen über die manichäische Religion I. Voruntersuchungen und Quellen, Berlin 1889

Kraeling, C. H., Anthropos and Son of Man, New York 1927

—, The Origin and Antiquity of the Mandaeans, in: JAOS 49, (New Haven/Conn.) S. 195—218

—, The Mandaic God Ptahil, in: JAOS 53, 1933, S. 152—163

Kramer, Sam. Noah, Sumerian Mythology, Philadelphia 1944

—, From the Tablets of Sumer, Indian Hills 1956

—, Rez. von Frankfort-Wilson-Jacobsen-Irwin, The Intellectual Adventure of Ancient Man, in: Journal of Cuneiform Studies II, 1948, S. 39—70

—, Sumerian Literature and the Bible, in: Analecta Biblica 12, 1959, S. 185ff.

Krause, Martin, Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi. Umfang und Inhalt, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abt. Kairo 18, 1962, S. 121—132

Kroll, Joseph, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampf, Leipzig 1932 (Studien der Bibl. Warburg XX)

—, Die Lehren des Hermes Trismegistos, (2. Aufl.) Münster 1928

Labat, R., Les origines et la formation de la terre dans le poème babylonien de la création, in: Analecta Biblica 12 = Studia Biblica et Orientalia III, Roma 1959, S. 205—215

Lambert, Maurice, La nassaince du monde à Sumér, in: Sources orientales I, S. 93—113

Landsberger, Benno, and Wilson, J. V. Kinnier, The Fifth Tablet of Enuma eliš, in: JNES XX, 1961 (Jg. 78), No. 3, S. 154—179

Lidzbarski, Mark, Uthra und Malakha, in: OrStud. 1, Gießen 1906, S. 537—545

—, Das mandäische Seelenbuch, in: ZDMG 61, 1907, S. 689—698

—, Zu den mandäischen Liturgien, in: ZS 1, 1922, S. 1—2

Lentz, Wolfgang, Mani und Zarathustra, in: ZDMG 82 (NF 7), 1928, S. 179—206

Macuch, Rudolf, Anfänge der Mandäer. Versuch eines geschichtlichen Bildes bis zur frühislamischen Zeit, in: Fr. Altheim und R. Stiehl, Die Araber in der Alten Welt, 2. Band, Berlin 1965, Kap. 6 (S. 67—190)

Maier, Johann, Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und „Gnosis", in: Kairos V, Salzburg 1963, S. 18—40

Meyer, Rudolf, Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie, Stuttgart 1937 (Beitr. zur Wiss. vom AT u. NT 74 = F. IV, H. 22)

Michl, Johann, Artikel „Engel I—III", in: RAC V (Lfg. 35), Sp. 60—109

Molé, Merian, La naissance du monde dans l'Iran préislamique, in: Sources orientales I, S. 301—328

Moorsel, G. van, The Mysteries of Hermes Trismegistos, Utrecht 1955

Morenz, Siegfried, Ägypten und die altorphische Kosmogonie, in: Aus Antike und Orient. Festschrift für W. Schubart zum 75. Geburtstag, Leipzig 1952, S. 64—111

—, Ägyptische Religion, Stuttgart 1960 (Die Religionen der Menschheit, hg. von C. M. Schröder, Bd. 8)

Mowinckel, Sigmund, Urmensch und „Königsideologie", in: Studia Theologica II (1948), Lund 1949/50, S. 71—89
Murmelstein, B., Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre, in: WZKM 1928, S. 242ff.; 1929, S. 51ff.
Nyberg, Henrik Sam., Die Religionen des alten Iran (Dt. von H. H. Schaeder), Leipzig 1938 (abgek. RAI)
Odeberg, Hugo, Die mandäische Religionsanschauung, Uppsala 1930 (Upps. Univ. Årsskrift 1930, Teol. 2)
Pallis, Sven Aage, Essay on Mandaean Bibliography 1560—1930, London-Kopenhagen 1933
Pedersen, V. Schou, Bidrag til an Analyse af de mandaeiske Skrifter, med henblik paa bestimmelsen af mandaernas forhold til Jödedom og Kristendom, Aarhus 1940 (teol. Diss. København 1940)
Percy, Ernst, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus, Lund 1939
Petermann, Heinrich, Reisen im Orient, Bd. 2, Leipzig 1861
Peterson, Erik, Frühkirche, Judentum, Gnosis, Freiburg/Br. 1959
Quispel, Gilles, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951
Rad, Gerhard von, Das erste Buch Mose übersetzt und erklärt, Berlin 1955 (Das Alte Testament Deutsch 2—4)
Reitzenstein, Richard, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, SHAW 1919, Abh. 12 (abgek. MBHG)
—, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921 (abgek. EM)
—, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig-Berlin 1929 (abgek. Vorgesch.)
—, Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur, SHAW 1917, Abh. 10
—, Poimandres, Leipzig 1904
— und Schaeder, Hans Heinrich, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig-Berlin 1926 (Studien der Bibliothek Warburg VII
Reymond, Philippe, L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament, Leiden 1958 (Suppl. to Vetus Testamentum VI)
Ringgren, Helmer, Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East, Lund 1947 (teol. Diss.)
—, Israelitische Religion, Stuttgart 1963 (Die Religionen der Menschheit 26)
Rosenthal, Franz, Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen, Leiden 1939 (S. 224—254: Das Mandäische)
Rudolph, Kurt, Die Mandäer I. Prolegomena: Das Mandäerproblem, Göttingen 1960
—, Die Mandäer II. Der Kult, Göttingen 1961
—, Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation, in: ZRGG IX, 1957, S. 1—20
—, Rez. von Drower, The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, in: OLZ 1961, Sp. 155—163
—, Rez. Drower, The Thousand and Twelve Questions, in: OLZ 1962, Sp. 273 bis 278
—, Rez. Drower, The Secret Adam, in: ThLZ 1962, Sp. 103—106
—, Rez. Schenke, Der Gott „Mensch" in der Gnosis, in: OLZ 1924, Sp. 574—577
Sagnard, François-M. M., Le gnose valentinienne, Paris 1947 (Études de philosophie médiéval 36)

Säve-Söderbergh, Torgny, Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook, Uppsala 1949 (Arb. d. V. Ekmans Stiftung Upps. 55)
Schaeder, Hans Heinrich, s. Reitzenstein, Studien zum antiken Synkretismus
Scheftelowitz, Isidor Die mandäische Religion und das Judentum, in: MGWJ 73, (Frankfurt/M.) 1929, S. 211—232
Schenke, Hans-Martin, Der Gott „Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Auffassung von der Kirche als dem Leibe Christi, Berlin 1962
Schlier, Heinrich, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Gießen 1929 (NZNW 8)
Scholem, Gershom, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York 1960
—, Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin 1962 (Studia Judaica III)
—, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960
Segelberg, Eric, Maṣbūtā. Studies in the Ritual of Mandaean Baptism, Uppsala 1958 (teol. Diss. Uppsala)
Siouffi, M. N., Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, Paris 1880
Staerk, Wilhelm, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (Soter II), Stuttgart-Berlin 1938
Sundberg, Waldemar, Ginza jamina 273,15 and the Vocalization of Proclitics in Mandaean, in: Vetenskaps-Societetens i Lund Årsbok 1951, S. 29—33
—, Kushṭa. A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts. I. The Descending Knowledge, Lund 1953
—, Mandaean Textual Cruces, Lund 1961 (Lunds Universitets Årsskrift N.F. Avd. 1, Bd. 54, 6
Weber, Ferdinand, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl. Leipzig 1897
Widengren, Geo, Mesopotamian Elements in Manichaeism, Uppsala-Leipzig 1946 (Uppsala Universitets Årsskrift 1946, 3)
—, The Great Vohu Manah and the Apostle of God, Uppsala-Leipzig 1945 (ib. 1945, 5)
—, The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book, Uppsala-Leipzig 1950 (ib. 1950: 7)
—, Muhammed, the Apostle of God and his Ascension, Uppsala-Wiesbaden 1955 (ib. 1955: 1)
—, Die Mandäer, in: Handbuch der Orientalistik, hg. von Berth. Spuler, Bd. 8, 2: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen, Leiden 1961, S. 83—101
—, Early Hebrew Myths and their Interpretation, in: Hooke, a.a.O. S. 149 bis 203
—, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln-Opladen 1960 (Arbeitsgemeinschaft f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften H. 70)
—, Quelques rapport entre juifs et iraniens à l'époques des Parthes, in: Suppl. to Vetus Testamentum IV (Volume du Congrès Strasbourg 1956), Leiden 1957, S. 197—240
—, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1955 (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1952)
Wlosok, Antonie, Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, Heidelberg 1960 (Abh. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1960, 2)
Zaehner, R. C., The Teachings of the Magi, London 1956
—, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955

Bayerische Staatsbibliothek

STELLENREGISTER

I. Mandäische Texte

Sämtliche mandäische Quellen sind sowohl im Urtext als auch in der entsprechenden Übersetzung angegeben; dies betrifft auch die Stellen, die in der Arbeit entweder nur nach der Textausgabe oder nur nach einer Übersetzung aufgeführt sind.

Alf Trisar Šuialia (ATŠ)[1]

Buch I

§ 3	(18,5/110)	73[2]
4ff.	(18/110f.)	45, 203[4]
6	(18,16 v. u./112,4f.)	82[3], 316[1]
18	(20,14f. v. u./117,1)	68[1], 82[3], 316[1]
20	(20/117)	112[2]
22	(21,7/118,8)	264[3]
24	(21/118)	112[2]
33	(22,20/121)	86[2]
57	(25,19f. v. u./127)	201
88	(29,21/134)	310
93–94	(30,7/135)	338[2]
114	(32,8 v. u./140)	329[1]
128	(34/143)	211[4]
142	(36,3ff./146,3ff.)	83[2]
142	(36/146)	284[1]
156	(37,18/148)	178[4]
161	(37/149)	211[4]
216	(44f./163)	102, 130[3]
221	(45/165)	112[2]
229	(47/168)	68[1]
241	(49,14f. v. u./172f.)	284[1], 296[1]
242	(49/173)	294[6], 296[1], 304[4]
244	(50,10f./174,8ff.)	64[3], 114[2]
245	(50/175)	211[4]
246	(50/175)	70
253f.	(52,2.9/178)	85[5], 86[2], 95
254	(52/178f.)	80[1], 86[5]
257	(52,7ff./180,5ff.)	62[1], 258
258	(53,2–4/180)	258
263	(54,16f./183)	205[6]
264f.	(54/183)	86[2], 95, 224[1]
265	(54/183)	86[1], 206[1], 225[2]
278	(56/188)	263
286	(55/190)	333
288	(58/191)	333

Buch II

§ 11	(62/198f.)	319[7], 335[1]
47	(69,15f./219/211)	207[1]

[1] In der Klammer zuerst Translit., dann Übers. (nach Drower).

48	(69,18/212,4f.)	64[3]
53	(221/215f.)	267
54	(69f./220,16ff.)	94, 207[1]
58–59	(70/214)	26[4]
61ff.	(70/215)	310[2]
61–62	(70/215)	258
63	(70f./215)	266
64	(71/215f.)	267
69	(71/217)	42[2]
89	(74/227f.)	112[2]
96	(222/219,7)	112[2]
189ff.	(87/253f.)	46[1]
190	(87,11f./253)	124[6]
210	(89/258)	95[10]
212–299	(44ff./162ff.)	310[2]
217	(90,10 v. u./260)	270[5]
230	(47/168)	319[7]
236	(48,13 v. u./171,2)	302[2]
307	(95,5ff. v. u./294f.)	95
314	(96,7f. v. u./267,9f.)	23[7], 70
373	(101,11 v. u./278)	313
415f.	(104/285)	103[7], 136
418	(104,10 v. u./286,7)	113
Appendix	S. 292,16	45[1]

Alma Rišaia Rba (ARR)[2]

Z.	2ff.	(1)	77[7], 82[3]
	7	(1)	112[2]
	42	(4)	21[5], 37[1], 41[3], 82[1], 132[2]
	67ff.	(5f.)	258[5], 276[4]
	99f.	(6)	276[4]
	125ff.	(6f.)	276[4]
	159ff.	(8)	82[1], 136[7]
	182f.	(12,1)	276[4]
	204f.	(13)	276[4]
	387	(29,6)	45[1]
	389f.	(29,10ff.)	70
	417	(31)	19[5]
	418ff.	(31ff.)	19[5]
	419	(31)	71[1]
	445f.	(33)	304[4]
	582ff.	(46)	129[3], 316[1]
	597f.	(47)	115[2]
	598	(47)	54[4]
	605	(48)	77[7]
	615f.	(49)	77[7]
	618f.	(49)	77[7]

Alma Rišaia Zuṭa (ARZ)[3]

Z.	30	(57)	112[2]
	35ff.	(57)	136[7]
	40	(58)	333[4], 338[2]
	46ff.	(58)	49[2], 71[1]
	48	(58)	71[1]
	78ff.	(61)	82[3]

[2] In Klammern die Seitenangabe der Übersetzung.
[3] In Klammern die Seitenangabe der Übersetzung.

85f.	(62)	52[2]
85–93	(62)	75[2]
88–90	(62)	71[1], 74
90f.	(62)	96[1]
119	(64)	47[1]
120f.	(64)	276[4], 279[1], 316[1]
126	(64)	338[2]
200	(69)	124[6]
204	(69)	47[1]
205	(69)	124[6]
216	(70)	124[6]
218f.	(70)	207[1], 209[1]
224ff.	(70)	206[1]
248	(72,7)	42
286	(75)	71[1]
313	(77)	112[2]
333	(79)	112[2]
335	(79)	112[2]
342	(80)	112[2]
366	(82)	257[2]
402	(86[2])	47[1], 48
433	(88)	24[5], 30[1], 37[1], 82[1], 112[2]
436	(88)	109[1], 115[2]

Bleirolle Klein

B II 77		73

Bleitafel (ed. Lidzbarski, Flor. Vog.)

Z. 63f.		58[1]
68		83
89		83
147f.		169[6]
177		83
201–204		169[5]
240–246		66, 83
242ff.		137[2]
244		105
245f.		157[1]
253ff.		144[2]
270f.		83

Canonical Prayerbook (CP, s. auch *Lit.)*[4]

S. 1	2,11ff.	89
6	11,12–12,5	299
6,14	11,3 v. u.	299[3]
9	17 (12)	43
18f.	29f. (22)	59
24ff.	39ff. (30)	323[2]
28f.	44,11ff. (31)	332
35,21	51,12	317[6]
42	62 (47)	131
44,6ff.	65,1ff.	328[2]
46,11f.	69,2f.	67
52f.	78f. (66)	324
54f.	80–82 (68)	268
67	94	332

[4] Zuerst Seitenangabe der Übersetzung, dann Kolumnenzählung des Textes.

69,19	96,8	229[2]
71	99,2–7	79[3]
74,13–19	101 ult.–102,5	168
79,12f.	109,8ff.	60, 318[5]
84	116,3f.	21
87	119,3–10	299
87,25	119,7	299[3]
88,1	119,13	275[4]
97	130f. (94)	320
104,27	140c, 11f.	276[4]
105 ult.	140d, 15f.	136[4]
106	141,2–4	203[1], 304[4]
106,1	140d, 4 v. u.	310[2]
106,3f.	140d, 17	136[4]
106,5	140d, 2 v. u.	203[1]
107	143f. (106)	71[1]
117,6	85,4 v. u.	123
126	168 (141)	63[2]
136	180 (158)	44
143ff.	191f. (165)	265
144	191 (165)	179, 265
151,22f.	199a, 14f. (= 486,8)	68[2], 281[3]
154f.	287,25f.	45
155	199h, 13	44[2]
155,1f.	199h, 19f.	70
(155,1)	287,25f.	70
155,18–21	289,7–11	58
156,11	199k, 13f.	136[4]
162,2	201,5f.	32[2]
162,13	201,14	42[2]
173 ult.	216,11f.	236[5]
182	231,9–12	33
183f.	232ff. (214)	263[2]
187f.	244ff. (234)	64
188	246,9–11	45
198	259,14f.	90[1], 128
198	259f. (242)	128f.
199	261,7ff. (248)	136
199	261,8ff. (243)	129
201	263f. (244)	195
201	263,12ff. (244)	160
204,13	267,2 v. u.	54
209 ult.	275,11	70
213ff.	279ff.	196
(154)	287,4 (= 20)	44[2]
(154)	287,4f.	45
221,2f.	340,8f. (306)	124[6]
236	361 (338)	333
244	370 (353)	332
247f.	375	332
261 ult.	393,4ff.	44
267ff.	401ff. (374)	36, 41[2]
272,5f.	409,10f.	45
273f.	411,7f.	45
275,19	413,2f. v. u.	46, 80[1]
276,3	414,11f.	211[4]
277,6ff.	416,2–6	47
278,10	417,4f.	42[2]
279–281	418ff. (376)	238[2]

281,1f.	421,9	42[2], 238[2]
287,19–21	431,16–18	45[2]
288	434,8f.	124[6]
292	439	24, 26[2], 35
292,4	439	81[2]
292,10f.	439,6f.	30, 310[2]
292,14–16	439,10–12	47
293f.	441,17–442,2	25
293,20f.	441,7f.	270
294,3	442,5	276[4]
296	446,12ff.	56
297 ult.	449,4	59[2]
279,11–14 v. u.	448	310[2]
298,4f	449,5f.	82[3]
300,11f.	453,1f.	70
301f.	455ff.	270
302,11	456,3	271
316 (414)		124[6]
(151)	486,8	68[2], 281[3]

Dīwān Abaṯur (DAb.) bzw. Euting, *Mand. Dīwān*[5]

S. 6ff.	(Taf. 1–3)	130[3]
6f.	(Taf. 1)	150[1]
7f.	(Taf. 1)	129[3]
7	(Taf. 1)	109[2], 123, 203[1], 238[2]
8	(Taf. 1)	304[4]
9,2	(Taf. 2)	304[3]
9,3	(Taf. 2)	338[1]
13	(Taf. 6)	201
15	(Taf. 6)	261[3], 310
18	(Taf. 6)	164
—	(Taf. 7, Z. 17f.)	164[2]
25	(Taf. 10 rect., 20 v. u.)	74
34,5	(Taf. 13)	225[2]
35,19	(Taf. 15)	225[3]
36	(Taf. 16)	165[4]
37f.	(Taf. 17)	283[4], 338[1]
38	(Taf. 18, Nr. 7)	165[4], 238[2]
38,16	(Taf. 18)	225[3]
39	(Taf. 18)	170[1]

Dīwān Maṣbūtā ḏ Hibil- Zīwā (DMaṣb.)[6]

Z. 1–89	(31–39)	224[1], 233f.
15ff.	(31ff.)	228[1], 229[1]
30	(32)	232[2]
46ff.	(33f.)	227[2]
47f.	(33)	233
48ff.	(33ff.)	312[1]
51f.	(33f.)	233[7]
53	(34)	226
54	(34)	225[2]
55	(34)	232
56f.	(34)	137[1], 198[2]
60	(35)	228[3]

[5] Zuerst Seitenangabe der Übersetzung (Drower), in Klammern Tafelangabe nach Euting.

[6] In Klammern die Seitenangabe der Übersetzung.

70f.	(36)	276[4]
71f.	(36)	238[2]
75ff.	(37f.)	234
94ff.	(38f.)	111[4] 112[2], 113, 119[1]
97f.	(38)	112[2]
103f.	(38)	235[1], 312[1], 338[2]
284f.	(52)	103[7]

Ginzā, rechter (GR)[7]

S. 2,4	S. 5,23	21[6], 41
23–3,1	6,17	77[3]
3,11f.	7,3f.	49
12	4	44[2]
4,10ff.	8,1ff.	76
5,1ff.	17ff.	31
3	19f.	77[4]
6,24–7,1	10,12–13	75
7,9–12	25–28	75
9,2	12,7	39[1]
15	24	102
12,2	14,24	76
12,5f.	14,25ff.	198, 201
7ff.	30ff.	235
14f.	38	89
14–21	38–15,8	177, 180
21–13,2	15,9–13	306
13,1f.	12f.	261[2]
2f.	14f.	208
6f.	19f.	76, 209
7–8	21–23	177, 180, 198
9–12	24–26	306
15–23	16,5–14	335
15,6	17,12f.	77, 254[6]
23,14	25,5f.	162
26,6f.	27,17f,	335
27,17	28,27	91[1]
30,15	31,8	70
31,4–8	31,24–27	76
32,17f.	32,38f.	198, 201
32,24–33,7	33,8–19	89, 177, 180
33,9f.	33,19f.	261[2]
20f.	32f.	76
21–34,3	34,1–9	177, 180, 198
34,5–9	10–15	306
41,3	39,28	91[2]
46,7f.	43,22f.	91[1]
50,6	46,10	91[1]
51,9	38	91[1]
10	47,1	91[1]
56,22f.	50,37	91[1]
59,8	52,32	91[1]
23	53,15	91[2]
65,11	59,15	327
66,17	61,1	327[2]
68,20	65,27f.	291[1]
21–69,16	29–66,13	17f.
22	30f.	32

[7] Zuerst Text nach Petermann, dann Übersetzung nach Lidzbarski.

69,10–13
17–70,15
70,5
12–15
15–22
20–22
23f.
24
24–71,2
71,1ff.
6ff.
12ff.
13
15
17ff.
21–23
72,1ff.
15
18f.
22
73f.
3f.
17–74,1
18ff.
20
74,8–11
10ff.
19
75,2–10
7
10ff.
20f.
21f.
22f.
23–76,8
76,3f.
20ff.
77,2ff.
15ff.
18f
78,8f.
9–12
14ff.
79,5ff.
9
20f.
21–80,14
80,5f.
7f.
9ff.
12ff.
14ff.
16
81,3f.
6
82,2
20f.
23–83,4
83,11ff.
66,7–10
14–67,7
27
67,5–7
8ff.
16f.
18f.
19
19–22
18ff.
22ff.
33ff.
35
68,1
3ff.
7–9
9ff.
25
32f.
38f.–69,1
69f.
10f.
38–70,15
70,1ff.
2
30–35
70f.
71,16
33–72,12
72,8
15ff.
38
38
73,1
7–26
17f.
74,11
26ff.
75f.
75,23f.
76,26f.
28–33
77,3ff.
77f.
78,4
25ff.
29–79,34
79,16f.
19
23–26
27ff.
35ff.
80,1
31f.
81,3
82,5
83,1ff.
7–17
30ff.
18
17, 214
102
19
97
18, 20[1]
19[6]
316[1]
58
20, 316[1]
220
220, 325[9]
98
325[9]
61[2]
214
220
332[7]
220
20, 52[2]
220, 265
70
214
52
20
214, 223
84
238[2]
214
237[1]
84
20
52
63[5]
17
21
220
214
84
93[3]
49
121
214
84
49[3]
214
214
214
49[3]
217[2]
223
215
54[3]
169, 215
85[2]
85
230
215
216, 229

83,24 44[2], 49[3]
84,2 230
4ff. 230
5–10 224[2]
10ff. 49[3]
12f. 230
85,1–3 230
5 230
8 85
16f. 85
17 216[6], 230
24–86,1 216f.
86,2–6 217
10f. 217[2]
13 44[2], 49[3]
14 49[3]
21–23 217
87,1ff. 204, 217
7–9 127, 230
7–14 145, 197
15 202[5], 224, 228[2]
23–88,1 217
88,1 85
19 49[3]
20f. 204[1], 214
22ff. 223
89,1–10 145, 165[2], 204
11f. 251, 306
20f. 259
22–24 206[1]
90,3ff. 218[13]
11–91,5 217
24 215[7]
91,5–14 220
11f. 317[9]
13–93,2 219
92,7f. 218
14 220
17–18 206
17–24 250f., 259
19ff. 249[2]
93 121
93,2–11 98
7ff. 212[4]
7f. 127f., 268
11ff. 121, 139
19ff. 139, 198
94,8f. 140
10 113[4]
11f. 85[5]
16ff. 159[3]
23 140
95,4 85
16f. 149
22ff. 140
96,10 140
14 218[4]
97,2ff. 141f.
10–14 141[8]
84,14
19f.
25–30
27–85,6
85,6ff.
11f.
86,1–5
8
14f.
30
32f.
87,13–16
17–25
34–35
88,2
4
18–20
25ff.
89,1ff.
1–14
15
30–33
35
90,33
91,3–4
7ff.
11–36
33
92,8f.
12–15
23ff.
93,3–94,8
29
94,9–26
23
27–96,38
95,32f.
96,13f.
19–22
19ff.
23ff.
97
97,1ff.
11ff.
13ff.
97f.
98,7ff.
99,1f.
6
7f.
18ff.
33
100,12
37f.
101,11ff.
102,5f.
11
103,1ff.
15–20

97,12f.
14ff.
98,1f.
7f.
15ff.
99
99,12f.
17f.
20ff.
100–102
100,19.21f.
101
101,5f.
8f.
13f.
20
22ff.
24–102,2
102ff.
102,3–5
6
9f.
13
13ff.
14–18
15ff.
17f.
18
19
21f.
103,10
15–104,5
21f.
104,4–8
4f.
5–20
6ff.
15
20
105f.
105,19ff.
23
106f.
106,6ff.
106f.
107,14ff.
20f.
22f.
108,5
7.8
9–13
13–15
15ff.
17–24
21
111f.
111,2ff.
19ff.
112,22
103,16f.
21ff.
104,9f.
21f.
105,7ff.
106
106,20f.
28f.
34ff.
107–111
107,26f. 29f.
108
108,8f.
14ff.
27ff.
109,6
10ff.
15ff.
109ff.
109,23–26
30
110,7f.
24
17ff.
17–24
19ff.
23
24
26
111,5f.
34
112,10–36
22
36–113,5
36f.
38–113,16
113,1ff.
18
27
113f.
114,35ff.
115,8
115f.
115,23ff.
116f.
117,15ff.
29f.
32
118,9
13.15
16–23
24–27
119,1ff.
5–21
14
123f.
122,25f.
123,19ff.
124,35f.
238[2]
179
141
141
143, 180
166
141
143
155
248ff.
283
251, 257, 267
180
253[9]
252
20[1]
147
260
270
262
270
269
257[2]
261
249, 262
310, 333
270[2]
250, 257[2], 310[3]
278[3]
270
219
312f.
18, 19[6], 20
250
270
313
270
250[3], 325[9]
270
282
282
288[2]
282
282
116, 181, 207
291f.
295
278[1]
295
68
294
295
279[1], 296
314
32
206f.
212[4]
207
206[3]

114,19–22
115f.
116,17ff.
24ff.
118,10
11–13
119ff.
122ff.
125
125,4–12
16
126,4
7–9
10–14
14
19ff.
127ff.
127,2–12
3f.
4ff.
22–24
129,2f.
132,8–22
10ff.
14
17f.
20f.
21
133,10f.
134–167
134,3ff.
11–135,5
13f.
15
19–22
23–135,1
135,7
9
14
16f.
18
17–136,5
136,13
23
136f.
137,8
138,13f.
19. 24
139,5
140,13
18–20
19f.
21ff.
141
142f.
143
143,6
144,10ff.
145,5f.
127,14–21
127f.
130,5ff.
21ff.
132,9
12–15
134ff.
138ff.
141
141,17–33
37
142,17
19–21
142f.
143,1
7ff.
143ff.
143,13–23
14f.
15ff.
32–144,2
144,26f.
147,15–28
17ff.
21f.
23f.
27f.
28
148,6f.
150–173
150,30ff.
37–153,2
151,2f.
3f.
8ff.
12f.
22
24
152,2
6
1f,
6–153,2
25
153,2
3ff.
12
154,9f.
16. 22
28
155,21f.
26ff.
28
31ff.
156
156f.
157
157,8
158,1ff.
23f.
296
109
286f.
284
219
169
103
180
315, 319[3]
314f.
314[11]
31, 61
231
87
231
231
233f.
232
202
197
232
292
232
87
231
202
158[1], 166
105
232
223ff.
25
224
25, 47, 143
44
40
40
25
228[1]
32
32
25
224
25
234[4]
224
32
234[4]
32
226
234[4]
26, 40
25
224
225
107[2]
225
86
225
225

145,17ff.
146
146,3ff.
147f.
147,22
148,14f.
149,5ff.
11–18
11f.
18ff.
20ff.
150f.
150,11
14f.
24
152ff.
152,4
16ff.
153,8–21
16ff.
154,3
6–156,24
155,6
10ff.
11
156,11f.
17ff.
157,7
8f.
22–158,1
158,8ff.
18ff.
22f.
159,17f.
159f.
161,1ff.
12ff.
162,17ff.
163,14f.
19f.
164,5ff.
165,16–18
166,7f.
18
20–167,8
21f.
22ff.
167,2
3f.
3–23
6ff.
8ff.
17
21
168,1ff.
1–12
13ff.
169,5ff.
9
158,35ff.
159
159,10ff.
160f.
160,24
161,5f.
25ff.
32ff.
32f.
162,1ff.
161
162f.
162,11
20
30
163f.
163,16
29ff.
164,6–20
15ff.
26
28–166,18
165,19
24f.
25
166,9
17ff.
30
31f.
167,5–8
15ff.
28f.
32f.
11f.
168,17ff.
169,6ff.
169,21ff.
170,11ff.
170,36f.
41f.
171,9ff.
172,15–18
34f.
173,5
6–20
8f.
8f.
13
14f.
29–33
17
21ff.
28
31
35
35ff.
174,7ff.
24ff.
30
225
225
225
225
47
226
226
86
44
226
124
226
145[7], 335[5]
224[3]
32
224[3], 226, 234[6]
32
226
226
227
226
226f.
226
226
237
85
227
234[4]
224, 227
227
227
105, 227[3]
85
86
227
227
227
227
227
227
228, 238[2]
228
228
228[3]
228
230
230
86
230
229
229f.
229
230
127, 230
103, 166[1]
123
150[5]
150
152[1]

170,2f. 202
3ff. 151
171,20f. 151
172,10–17 255
13ff. 44
14 40
16–17 283
18f. 263[3]
176,10f. 38[3]
11 38, 58[1]
185,7ff. 319[7]
189,12ff. 57
193,2ff. 37, 330[5]
194,11 153
16 150
195,9 150
14 58[1], 102, 128
15f. 319[7], 321[1]
19 319[7]
196,1ff. 57
199,18 58[1]
200,19 91[2]
203,19ff. 246
204,10–12 87
207,20 62[1], 157[1]
208,4 133[2]
209,23–210,4 157[1]
209,23f. 153
221,22f. 170
225,24 241[5], 244
234,15ff. 29
21ff. 30
236,24 30
238f. 26
238,7 74
239,3 152[2]
12–21 99
13–18 53
17 28
20ff. 53
21 53, 123
23f. 152
240,2ff. 219[3], 334
3 152[2]
10f. 61[2]
16f. 152[2]
20ff. 127
22 112[2]
23–241,5 152
241f. 252f., 256[2], 273
241,5–7 175
9ff. 252, 279[3], 283
14 128
16–18 333
17f. 332[6]
19ff. 152
21–23 274f.
21 253
23–242,4 202
175,6f.
8ff.
176,15f.
31–37
34ff.
34f.
36f.
38–177,2
180,16f.
17
187,22ff.
191,1ff.
193,21ff.
194,24f.
33
195,22f.
28ff.
31
196,3
11ff.
199,35f.
200,28
203,14ff.
203,30–32
207,38f.
208,7
209,33ff.
209,34f.
222,22f.
227,7
235,26ff.
31ff.
237,33
239f.
240,4
27
241,4ff.
4–12
10
15–20
15f.
18f.
21ff.
22
25f.
242,4
9ff.
10f.
12ff.
242ff.
242,20–22
25ff.
31
34–243,1
243,1
3ff.
4–9
5f.
10ff.

241,23f. 252[1]
242f. 127
3f. 152
5f. 271, 334
5ff. 252[1]
10ff. 288f.
21–243,3 289f.
22 218[4]
243ff. 276[4]
243,3–7 290f.
7ff. 271, 272, 273[6]
8 253
244,1f. 252[1]
3f. 153, 237[1]
5f. 271, 278, 334
5 145[7], 335[5]
6f. 253, 271, 334
8ff. 253[1]
9f. 334
245,4–8 291
8 314[11]
8–13 252[1]
13ff. 44, 272, 334
19 271
23–247,5 252[1]
246,1f. 334
16ff. 252[1]
17ff. 334
19 153[1]
21 153
247,7ff. 252[1], 334
16ff. 252[1], 334
248,1ff. 252[1]
5f. 272
249,1–256,12 300[5]
10f. 303
251f. 92[1]
251,23–252,2 94, 340
252,15 302[3]
256,12ff. 42, 61
258,2 303
261,7f. 300
16ff. 300
20 301[2]
262,5f. 301
12ff. 301
263,2–264,6 300[5]
265f. 127
265,2ff. 303
3–14 300[5], 301
267f. 154
267,2ff. 300
7ff. 155
268,1f. 154
6ff. 154
8ff. 166
15–21 174
16ff. 175
22–269,1 254, 283, 300[6]

243,10
243f.
14f.
17f.
17ff.
23ff.
244,1–8
1
244ff.
244,9–13
13ff.
14
35
36
37–39
38f.
245,1f.
4f.
5f.
245,27–30
30f.
31–38
246,1ff.
8f.
16–247,25
19f.
247,7ff.
8ff.
11
13f.
16ff.
248,1ff.
10ff.
16f.
251,10–256,23
12ff.
253
253,13ff.
30
256,24ff.
257,31
260,16f.
23ff.
29
261,4f.
12ff.
261,29–262,27
263f.
263
263,20–30
265f.
264,35ff.
265,1ff.
23f.
30–266,9
266,2ff.
266,9–17
15ff.
19–24

268,23f.
26
269,1ff.
8–11
270,22–24
270f.
271,5
272,1ff.
22ff.
273,4f.
274,23
275,2
2
6f.
276,20f.
278,23–279,4
279,6
280,1–3
282,14
284,4f.
25–285,4
285,2
286,10–16
16–18
288,19f.
21
290,4f.
291f.
291,32f.
36ff.
292,1ff.
4f.
293,5f.
7
12
294
294,1f.
4
16
24f.
295,12
21f.
23–297,12
296,12f.
23f.
297,11f.
12–20
17
17–19
19ff.
298,11ff.
299,8
300,23
303,9–304,2
20f.
304,2–20
304,18–20
305,4f.
5–17
266,21f.
23
25ff.
33–37
268,7–10
11ff.
17
269,9f.
270,8–10
15f.
272,9f.
19
20
28
275,3f.
277,31ff.
278,2
18–21
280,15
281,26f.
283,6–10
7
284,13–18
18ff.
285,37ff.
40
386,35f.
288f.
288,16f.
22f.
289,3ff.
6f.
36
37
290,5
290f.
290,21f.
25
291,10
21f.
38
292,10
292f.
292,30f.
293,8f.
24
25ff.
30f.
32f.
34ff.
294,17ff.
295,18
298,5
301,9–302,8
32f.
302,9–303,6
2–6
22f.
303,22–304,14
306[2]
154
205
205
301
301
155
303
303
129
32
23[7]
42[2]
317[2]
263
90
91[2]
92
49[3]
93
60
105
198, 212[3]
268[1], 308f.
104
131
307
71
39
59[4]
53[5]
25, 46
25, 39
53[5]
72
69
53[5]
68
62
105
58[1]
58[1]
100
25, 123
122[2]
128
122
257[4], 276[4]
121[3], 276[2]
155
156, 161
322[4]
241[5], 243
41[4]
24[4]
41[4]
24
41
103[1]

305,7 24
6–13 103
7–9 54
11ff. 54
14 54
17–20 41[4]
22–24 41[4]
23–26 41
305,26–306,3 41[4]
306,4–12 41[4]
306ff. 103
306,16–18 128
18 125[3], 128
19f. 150
307,22 153
308,2 48
19 48
309,10–15 125
11f. 54
16f. 125[3]
310f. 153
310,15f. 192
17f. 158[2]
311,1–11 126, 192
8f. 125
313,13ff. 87, 241[5], 243
16f. 87, 240
314,8 170
315,2f. 42
316ff. 316[1]
321,20 58[1]
322,11f. 104
12f. 102, 128
325,3ff. 22, 221[1]
12 22[4]
326,13f. 32f., 82[1]
14ff. 24
327,14–16 54
328,2–4 162, 221
6 219
335,4–6 260
336ff. 146
336,14 260[7]
337,3 173
4f. 254
6–10 146, 173
21–23 126, 146
338 146, 240[5]
338,4 146
24–339,5 147
339 151[1], 156, 173
339,5ff. 147, 173
8–10 174[2]
11–13 89
13f. 165
15 149
15–340,11 147
18 143[1]
340,1 166

303,27
303f.
303,27–30
304,1ff.
5f.
15–20
23–26
25–28
304,29–35
304,36–305,16
305ff.
305,25–30
30
32f.
307,24
308,1
309,1
34ff.
36f.
310,3f.
311f.
311,11f.
15
31–312,6
312,3f.
315,20–25
22f.
316,22
317,18f.
318ff.
326,28
327,17f.
19f.
331f.
326,1
333,23ff.
27ff.
335,4–7
35ff.
336,4
345,33–37
348ff.
347,34
348,38
349,1f.
5–12
31ff.
350
350,12
351,8–17
351
351,18ff.
23–26
29ff.
31f.
34f.
35–352,38
352,3f.
16

340,11f. 201
13f. 263
341,2–8 204
342f. 108, 110
342,7 114
343 54, 115
343,2–4 115
7–10 50
9–11 115
21 32
344ff. 164
344,16 116
20 116
24 116
345–353 116
345,6ff. 193
9 32
22 32
346 207
346,5 102
9–13 117
14 70
15f. 261
347,3ff. 261f.
13 262
348 109, 194
348,18–350,19 164
19ff. 117
21f. 129
349,11–15 201
439f. 193f.
349,14–16 262
350–352 117
350,4 117
19 32
351,1f. 118, 194
2–9 193
22 105
352 118
352,13f. 118[1]
18 322[4]
353,7f. 162, 221[2]
13f. 161
16 222[3]
17f. 88
18 88
355,8–12 87
23 88
23–356,8 221
356,1 88
4 88
5f. 88
7 161, 221
358 310f.
358,17–359,3 63
359,4f. 263
7ff. 263
360,7–11 72, 331[3]
17 54
352,37ff.
353,1ff.
354,4–15
355f.
356,2
357
357,4–7
15–22
21–24
358,7
358ff.
359,5f.
13f.
22f.
360–370
359,35ff.
40
360,34
361
361,12
17–20
5f.
29f.
362,15f.
33f.
363
364,15–367,2
15ff.
19f.
365,10ff.
366f.
365,18–21
366–369
366,18
367,15
29f.
31ff.
368,35ff.
369
369,29f.
370,2
371,4f.
18f.
24ff
28f.
29
374,3ff.
35
35–375,14
375,1
5
8
10
377f.
378f.
379,16f.
24ff.
380,16ff.
381,7f.

360,26
364,9–12
21–24
365,10ff.
24
367,1
368
372,15f.
16–18
25f.
28–32
29f.
373,8
11
12–15
24–374,1
374f.
374,5f.
375,12
376,2ff.
4f.
5ff.
377,8
9
20
378,29–35
34–37
381,11ff.
20f.
393,20ff.
DC 22 p. 348–350
381,21f.
386,12–18
387,1–5
28ff.
388,17f.
390,5f.
392
399,14ff.
17–20
400,7f.
13–20
15f.
401,3f.
9f.
13ff.
32–35
401f.
402,5
403,8f.
404,15ff.
17f.
20ff.
406,1
2
22
407,26–408,3
408,3–6
410,9ff.
17f.
419,17ff.
54
331[3]
324f.
325
165
316[1]
327
35
35
33
287f.
23[7], 282[1]
317[9]
316[1]
35
47
293
40
46
332[2]
332
263, 332
218[4]
240
58[1]
176, 385
254
170
170
241[5], 243
107[3], 196[1]

Ginzā, linker (GL)[8]

S. 1,15ff
16f
2ff.
2,10ff.
3,7f.
14
4,21f
23f.
6ff.
6,1f.
7f.
7,7–10
9,10
14
24–10,11
12,15
14,8ff.
21f.
16,3
6f.
14f.
18,5
6f.
S. 424,15ff
16
424ff.
425,6ff.
28f.
35
426,27
29f.
427ff.
427,15
22
428,5–8
430,15
20
31–431,3
432,30
433,34ff.
434,11
435,12
17
27
436,29
437,1
303f.
319[7]
328[2]
328[2]
328[2]
328[2]
48
328[2]
304
48
48
57
159, 253
133
323
327
240, 261
160, 253, 255
102
128[2]
159
82[2]
209

[8] Zuerst Text nach Petermann, dann Übersetzung nach Lidzbarski.

20ff.
20,11f.
22,11ff.
24,3ff.
10f.
13ff.
24
25
25,16
27,18
30,13f.
36f.
36,18
37,5
23f.
38,21f.
39f.
39,21f.
41,4
7
10ff.
42,9f.
42,20
43,7
44,8–11
21–23
47,1–5
23f.
49,10ff.
12–16
13
51,23
54,3
55
55,21–56,10
56,1f.
13f.
59
60,4
61f.
61,12
62,1
62,2f.
62,12–14
13–15
20–24
63,20ff.
64,9
65,22
66,6
23–67,2
67,12
68f.
69,8ff.
70,2f.
19
71,6f.
73,12ff.
13
438ff.
438,35
440,18ff.
441f.
442,6ff.
12–14
25
443
443,9
444,37
447,41
451
451,10
22f.
452,5f.
454,17
454f.
455,33f.
457,23
30f.
458,1ff.
459,5f.
25
460,2
461,35–462,3
462,23–26
465,24–466,6
467,3
469,2ff.
7–13
8
472,22f.
475,29
478
478,10–36
19
479,6f.
483f.
484,18
486f.
486,15f.
487,4
7–9
487,29–32
31–34
488,9–17
489,24ff.
490,12
492,25
493,10
494,7–13
36
497f.
497,19ff.
498,20f.
499,21f.
500,9
503,26ff.
26
264
284[4]
269
329f.
300
329
330[6]
304
303
47[2]
159
130
159
131
67
257[2]
318
318
274[6]
237[3]
88, 159
45
51, 159
44[2]
255
159, 253
253
67
264[5]
162
212[4]
159
161
90
194
161
38
266
111[5]
275
257[2]
165
262
264f.
160
265
322
318
152[2]
264[5]
169
152[2]
273f.
274
324
264[5]
274[6]
59
58[1]

74,16–18
18ff.
75
75,20–24
76,8–15
8
14
23f.
24–77,4
78,11
15–18
80,18f.
82,11f.
83,15f.
85,2f.
17ff.
87,7f.
16f.
19f.
88,8
90,14f.
91ff.
92f.
92,5ff.
5–7
93,14f.
15ff.
24–94,2
94,12ff.
14f.
24
95,16f.
96,4f.
13f.
97,21
100,10
101f.
102,6
104,23f.
106,20–22
110
111,5
24f.
113,20f.
116,14ff.
118,14f.
117f,
119,16
120,1ff.
7f.
13
14f.
22ff.
121,8f.
9
11f.
16ff.
21ff.
22–24
506,3–6
7ff.
507
507,18–26
508,6–19
7f.
18
38f.
40–509,4
510,34
511,1–6
514,5
516,14ff.
518,5f.
520,3f.
521,2f.
523,11f.
29f.
32–35
524,27
527,29–32
529ff.
530f.
530,10ff.
10–13
531,36
37ff.
532,17ff.
533,3ff.
7f.
26
534,15f.
535,9–14
29f.
537,21
541,5
543f.
543,26f.
547,10–12
550,6ff.
556
556,26
557,25ff.
560,12f.
564,18ff.
568,14
566f.
570,16
22ff.
571,3f.
16
17f.
31–571,14
572,23f.
24
30f.
373,1ff.
13ff.
15–18
255
260
88
239
179f.
179[1]
187[2]
241[7], 260f.
261
67
263f.
80
262
317
88[4]
318
317
317[5]
319[7], 320
264[5]
264[5]
274[6]
104
330f.
264
331
330f.
331
320
317[8]
322
37
321
264[5]
327
325[9]
268
257[2]
264, 331
322f.
270
32
33
38
320
80
130
80
318, 324
38
326[3]
265
320
318
80
319
320
318
169

122,22f.
24
24–25
125,11–12
129,1–3
3f.
130,10f.
20f.
131
131,16
132,5ff.
133,9f.
134f.
135,6–18
10–12
16
136,3ff.
4–7
9
10f.
574,35–575,2
575,3
3ff.
579,3f.
583,24–29
30f.
586,17f.
19f.
587
587,25
588,24ff.
590,10–12
292f.
592,28–593,22
503,3ff.
18
594,7ff.
7–14
19f.
23f.
265
18, 270[4]
34
160
319
319
38
318[5]
130
67
319
257
269
269
321
253[2]
56
50
18, 34, 67[3]
319

Hārān Gawaitā (HG)

Z. 95ff.
112ff.
(S. 11f.)
(S. 13f.)
348[1]
348[1]

Johannesbuch (J)[9]

S. 3,6ff.
4,12
5,1ff.
3f.
5f.
7ff.
6,12
7,12
8f.
8,1f.
2f.
3–7
7ff.
9ff.
14–9,1
9,10f.
14
10–19
12f.
16,5f.
17,10
18,10
13
19–21
19,2
20,10f.
21–24
22,5f.
7f.
S. 7,6ff.
8f.
9,6ff.
6f.
8f.
10ff.
12,6
14,3f.
14f.
14,7f.
14f.
8–14
14ff.
15ff.
22f.
15,9f.
14
17–25
19f.
23,9f.
24,8
25,6
8f.
26–28
25,10
27,6f.
28–30
29,2f.
29,5
35
257, 286
54[4]
36, 106
133
35
240
106
136[5]
240
132
107
133
126
136[7]
105, 316[1]
74
107f.
73
107[1]
107[1]
107[1]
107[2]
108
107, 115[1]
108
108
108
108

[9] Zuerst mand. Text (Bd. 1), dann Übersetzung (Bd. 2).

22,8ff.
15–23,1
23,7–8
24–27
24
24,13ff.
15–25,1
27–32
27,4f.
30,6f.
32–37
32,1
37–40
38,1
2
50,3ff.
13–51,1
51,2ff.
8–52,4
10
14f.
52,1ff.
52f.
52,3
53–66
55,10
11
56,6f.
12
57,1
4
7–10
58,4f. 6f.
60,13
14
61,9
63,1
15
64,4
5f.
65,1
2
66,4
90
90,6
7ff.
97,8
11f.
98,1.9
98,11
99,9f.
102,7
105,1
108,3f.
110,13f.
111,8ff.
116,5
135,7
159,8f.
29,15f.
12–14
21f.
31–33
30
31,6ff.
8f.
34–37
33,7f.
36,3f.
37–40
36,25
40–42
41,1f.
2f.
55,11ff.
23–56,2
56,3ff.
12–57,3
14f.
19f.
21–57,2
57
57,2f.
58–70
60,15
15f.
61,3f.
10
13.19
16
21–24
62,11ff.
64,16
18
65,10
66,11
67,14
68,1
2
69,3
3
25
93
93,6f.
7ff.
98,11f.
14–16
99,4f.9f.
17
100,10f.
102,7
105,10f.
107,24f.
110,13
111,9ff.
115,2f.
132,17f.
160,20f.
108
108
108
109
108
109
55
109f.
109
109
110f.
44[2]
111f.
104[1]
111
91
179
48
207
236
267
179
326
257
302
302[2]
302[2]
286
302[2]
91[2]
302[2]
132
55
302[2]
302[2]
302[2]
302[2]
302[2]
302[2]
302[2]
302[2]
300
304[4]
300[3]
132
132
132
241[5], 243
132
132
132
132[2]
132[2]
292[12]
132
27[1]
219

166,11f.
170,1
176,4
180,10f.
14
13–181,1
181,1f.
182,3
185f.
186ff.
187,1ff.
7
192,3f.
196
196,14
197ff.
201
201,7f.
202ff.
202,14f.
203,8f.
205f.
205,7–10
206,1–4
5f.
10–12
210,4f.
219–224
220,8–14
221,13f.
14–222,6
223,12–224,7
226,8
230,2–12
4f.
5f.
231,3ff.
16
232,9
233,7ff.
13–14
234,1–235,1
234,2–7
6
9
235
236f.
239,4ff.
241ff.
242,1
245f.
251f.
251,8f.
256
257,6f.8f.
11ff.
15f.
258–261
260f.
168,7f.
170,23
175,1.3
178,8
11
11ff.
12
179,9
181f.
182ff.
183,7ff.
13
187,5f.
190f.
191,4
191ff.
195
210,4
196ff.
196,17
197,6f.
198
198,16–17
25–28
198f.
199,5–7
201,7f.
208–211
208,15–209,5
209,19f.
21–210,2
210,24ff.
—
212,5–14
6f.
7f.
213f.
214,8
215,2
13ff.
19f.
21–216,16
216,1–7
5
8
216
217f.
220,7ff.
221ff.
222,1
225f.
227f.
228,5
231,10ff.
232,10–12
15ff.
20f.
232–234
233f.
310[2]
91[2]
91[2]
241[5]
241[5]
244
241
91[2]
132
164[1], 170
164[1]
169
238[2]
201, 243
240
329[1]
301[5]
241[5]
201
134
132
134, 201
309
132
38
132,134
243
135
105[1], 118[1]
135
135
163
179[1]
209
105
179
179, 210
48
198
210
210
211
179
180[1]
212
118
32
316[1]
236ff.
308[5]
324f.
238[2]
38
42
134
135
105
134
32, 134f.

261,9–12
262f.
263,12f.
265,7ff.
268,13–269,15
270,12ff.
271ff.
271,4ff.
272,1
10ff.
273,3f.
8f.
276,8
277
234,21–24
235f.
236,4
237,2ff.
238,29–239,12
240,6ff.
240f.
240,13ff.
9
241,2ff.
16f.
21ff.
244
244
135
111
241
48
241
111
111f.
112², 113
112²
113
113
111, 113
202²
300

Liturgien (Lit., s. auch *CP)*

3f.
3,7
8f.
4,2ff.
8ff.
5,7
6,5ff.
9,1f.
2
4ff.
10,2
11,1–3
6
10f.
12,1
5f.
13,1
2
3–8
15f.
15,5
16,3
7ff.
13
17f.
18,6
7f.
19,6
21,7f.
24,12ff.
25,5ff.
9
10f.
26,11
28,1ff.
6
7
10
11
30,10
34f.
35,4
62¹
70
258⁶
60
89
38, 58¹
75
36
58¹
33
64¹
61
56
316¹
62
131
102, 128
131
299
58
57
48
104
131
58
32, 35
62
43
332¹
102, 128²
44
19⁵
38
316¹
71¹
70
316¹
276⁴
58¹
316¹
58
58¹, 73
36,3f.
7
37,10f.
40,11
41,3
5
9
42,9
43,10–44,1
44,9f.
46ff.
52,2ff.
54f.
59,5
62,2–4
63,11f.
11–64,2
64,3
66,6f.
68,6
69f.
70,6
71,1f.
2
73,3f.
5f.
6ff.
74,11–75,3
75
76,4
9–77,1
77,1f.
78f.
78,4f.
79,9f.
80ff.
80,3
8f.
82,4f.
83,3
84,5f.
86,2ff.
284¹
62¹
62
58
73
41
131²
281³
262
49, 58¹
323²
41
332, 334, 338¹
59²
61
62
56
62
38
67
36, 40
41
62
65¹
62
32, 35
63
56, 62
62
73
56
316¹
219
131
131
130
56, 68
328²
67, 131
102, 128
67
67

86,5f. 73
8f. 34[2], 58
10 48
90,1–4 36
91,14–92,1 131
92,2 265
94,2f. 64[1], 319[7]
96f. 324
96,8 326[3]
97,2 265, 324
98,6f. 131
99ff. 268
100,4 257[2]
104,1f. 131
103,10f. 105
105f. 56
106,2f. 104
6ff. 128
7f. 102
9f. 64[1]
107,4f. 128
108,5 27[1]
113,12 67
114,10 316[1]
120f. 332
120,14 281[3]
123f. 332
123,13 103[7]
125 62
127,5f. 62
11–13 168
130,4 131
133ff. 56[7]
133,3 102, 128
11f. 62
134,9f. 61[2], 62, 318[5]
138,4ff. 318[5]
13 142[2]
141,1ff. 57
3 58
7 59[2], 73
8f. 21
142,1f. 56, 62, 317
12 123
143,1–2 49[1]
144,4ff. 102, 128, 128[2]
10–145,1 299
12 299[3]
145,3 275[4]
147,9 36
147,11 131
148,3 32
153,9 317
10f. 238[2]
156,11f. 134[3]
159,4 319,[7] 320
161,8 165[3]
163f. 165, 262
163,3 67
164,5f. 262
171,4 70
5 71[1]
172f. 41
175,6f. 284[1]
176,3f. 284[1]
177,1f. 41
178,4 67
180,6 41
183ff. 219
184 238[2]
186f. 223
187,10 319[5]
191,11 315
192f. 74, 319[7]
192,1 319[5]
5ff. 74
193,8 319[5]
194,3 319[7]
195,10 315
12–196,1 48
198,6–8 317[2]
202,5 319[5]
7 74
203,8 319[5]
204,5–6 63[2]
10[2] 238[2]
209 319[7]
212,1–3 315[4]
6f. 48
215 133
220,5f. 44
223ff. 165, 179, 265
225,6–10 165, 179
227,5f. 238[2]
228,9f. 49
229,4f. 64[1]
10 49
233ff. 38
236f. 47[1]
237,5 25
240,13 46
242,11 202[4]
248,9 289[1], 303
10 236[5], 308[5]
253f. 64
254,4 32
255,1–5 110, 172
256f. 206[2]
258,4–9 129
259,3ff. 160
4 238[2]
5f. 195
261,2 111
8 113
269 333
269,3 275[4]
273,3 48

Šarh ḏQabin ḏŠišlam Rba (ŠḏQ)

S. 17,5 (63,16) 263[2]
20ff. (71ff.) 114
25,15 (88) 94
62 34[1]
68 264[3]

Šarh ḏTraṣa ḏTaga ḏŠišlam Rba (ŠTŠ)

Z. 111 (S. 5) 124[6]
352f. (S. 15) 124[6]
360 (S. 15) 124[6]
556 (25,12) 36[1]
578 (26,14) 36[1]

Sfar Malwašia (SfMalw.)

K. 122,20 (S. 78) 72, 331[3]

Zaubertext ed. Drower, IRAS 1943

S. 163/177,2 v. u. 161[3]

II. Jüdische und christliche Texte

Act. Joh.

c. 88f. 289[1]

Altes Testament

Gen. 1,2 166
3–5 242
9–10 180
26 256[1], 286[1], 297[1]
27 254[6], 256
2,4–7 179[3], 187f., 256[1]
33 286[2]
3,7 288
20 282[5] 293[1]
4,25 290[4]
6,1–4 296[4]
18,1ff. 279[2]
19 134[1]
2. Sam. 22,16 189
1. Kön. 11,5 171[1]
22,22 167[7]
Jes. 5,30 93[3]
17,12f. 93[3]
24,18 189
40,21 189
44,24 188
45,18 188
48,13 189
16 189
57,20 93[3]
Jer. 15,20 216[9]
31,35ff. 188f.
44,17 171[1]
Ez. 28 251[1]
40,3f. 134[1]
43,6f. 134[1]
47,3ff. 134[1]
Mi. 6,2 189
Hag. 2,6 93[3]
Sach. 3,1f. 167[7]
12,1 189
Ps. 2,2f. 163[2]
18,16 189
24,2 189
33,6 167[5], 188
65,8 93[3]
66,6 180
77,17 93[3]
78,69 189
89,12 189
90,2 179[3]
93,3 93[3]
95,5 180, 190
102,26 189, 190, 191[2]
104,7 93[3]
5–9 93[3], 188
19 93[3], 188
30 167[5]
114,3.5 93[3]
Prov. 8,22ff. 167
24ff. 179[3]
9,2 167
Hi. 1,6–12 167[7]
10,10 189[2]
26,5 93[3]
7 189[4]
12f. 93[3]
38,4 189

Apokryphea (AT)

2. Makk. 7,28 93[3]
Jud. 16,15 167[5]
Jes. Sir 6,18ff. 167
24,3ff. 167
42,15 76[3]
Sap. Sal. 1,7 167
8,3f. 167, 169[1]
9,1 76[3]
4 167, 169[1]
9 167, 169[1]
10,1ff. 167[4], 312[10]
Apk. Mos. 13,33–38 297[1]
25ff. 304[4]
39ff. 304[4]

Bāhīr, Sepher (ed. Scholem)
§ 16 (S. 19f.) 191[2]
§ 32 (S. 36) 161[5]
§ 130 (S. 142f.) 157[2]

Baruchapk. I (syr.)
3,9–4,4 167[4]

Biene, Buch der, des Salomon von Basra (ed. Budge)
c. 13.14 286[2]

Epist. Apostolorum (Schmidt-Wajnberg)
K. 14 (25) 199

Esra IV
6,38 76[3]
7,38 280[7]

Hegemonius, Acta Archelai (Beeson)
c. 14 92[4]

Hieronymus, Brief 75 an Theodora
PL 22, Sp. 687 120[3]

Henoch I (aethiop.)
18–21 163[3]
18,13–16 221[2]
21,1–6 221[2]
69,14ff. 163[2], 199
90,21–24 163[3]
100,10 163[3]
103,2ff. 280[7]

Henoch II (slav.)
11,15–12,13 199[1]
A 30,8 167
33,4 167

Henoch III (hebr.) ed. Odeberg
35,2.6 307[2]
39,2 307[2]
S. 191 289[1]

Hippolyt, Refutatio omn. haer. (ed. Wendland)
V,19–22 258[5], 302[2]
26,22 315[1]
VI,17 124[8]
33.34 242[2]
42,2 289[1]
51,1 199[2]
VIII,8 124[8]
9 81[4]
X,16 81[4]

Irenaeus, Advers. haereses (de. Stieren u. Harvey)
I, 5,1 124[8]
6,4 284[4]
21,5 80
30,5 124[8]

Jeṣīrāh, Sepher (ed. Goldschmidt)
IV,6–14 172[1]
V,3ff. 172[1]

Jubiläen, Buch der
23,3f. 280[7]

Neues Testament
Matth. 12,35 145[7]
Luk. 1,26ff. 199
1,77 syr. 313[5]
Joh. 12,31 242[2]

Orac. Sibyllina (ed. Geffken)
VIII,459ff. 199[4]

Philo v. Alexandria
De Abrahm. 70,78f. 310[3]

Pseudoclementinen, Homilien (ed. Rehm)
III,27 284[1]
XVI,11f. 167
XVIII,2 200

Qumrān-Texte
Genesis-Apokryphon
II,4 82[3]
Hodajot (1 QH)
XVII,15 256[1]

Rabbinica
Mišna jKil'a'im 9 280[7]
BSanh. 88b 307[2]
Mekhilta ed. Ex. 15,1 280[7]
Gen. rabba 11,2 280[7]
11,9 286[1]
12,6 280[7]
40,5 286[1]
Exod. rabba 31,1 286[1]
Num. rabba 12,4 286[1]
Lev. rabba 4,1 280[7]
Qoh. rabba 3,20 280[7]
Midr. Ps. 1,10 286[1]
Tanch. pikude 3 280[7], 337[3]
Tanch. BBer. 17 286[1]

Schatzhöhle, Syr. (ed. Bezold)
S. 3f. (1ff.) 166[2]
4f. (12ff.) 308[2]

Theodor bar Kōnai, Scholienbuch c. 11 (ed. Pognon)
S. 112 (163) 285[3]
130,6–10 245
131,6 254[1]
154,20ff. (225) 127

Vita Adami et Evae
c. 12ff. 308[2]
43, 46f. 297[1]
48,29–51 304[4]

Zōhār, Sepher
II, f 96b–97a 280[7]

Zuqnīn, Chronik von (ed. Chabot)
57,7–8 82[3]
62,3 287[14]
71,2 82[3]
75,14.17 70[2]
19 289[1]
77,11 289[1]
81,2.17 70[2]

III. Gnostische und manichäische Texte

Adamapokalypse aus Cod. V von Nag-Hammadi (ed. Böhlig-Labib)
65,24–66,14 279[1]
65,26f. 302[3]
66,1 323[3]
14–67,14 304[4]
67,17 302[3]
22–69,18 304[4]
22–76,7 302[3]
76,8ff. 302[3]
9 303[3]
79,22 42[2]
80,11 42[2]
17 42[2]
81,20 42[2]
84,5ff. 205[10]

Apokryphon des Johannes
BG (ed. Till)
21,3f. 289[1]
27,1ff. 124[8]
35f. 295[2]
35,20ff. 304[4]
36,2ff. 304[4]
37,12f. 81[2]
51 267[1]
54f. 258[1], 310[3]
54,5ff. 310[3]
59,12ff. 286
63,12ff. 304[4]
CG (ed. Krause-Labib)
Cod. II 2,1f. 289[1]
9f. 295[1]
20,17 337[1]
19 293[1]
22,26–35 337[1]
32–36 293[1]
24,35f. 293[1] 337[1]
35–25,7 295[2]
28f. 310[3]
30ff. 323[3]
31,5ff. 323[3]
Cod.IV 32,1 310[3]
35,16–19 293[1]
36,22–37,3 337[1]
46ff. 323[3]
48,5ff. 323[3]

Corpus Hermeticum
I (Poimandres), 14 124

Homilien, manichäische (ed. Polotsky)
14,8 52[2]
41,6 246[3]

Chinesische Hymnenrolle (übers. v. Tsui Chi, BSOAS XI, 1943; *Hymn*)
9,14f. 52[2]
69,18 52[2]
116,30 52[2]
168,25 52[2]

Hypostase der Archonten (Labib, Copt. Gnost. Pap. I)
134–145 150[2], 276[4]
134ff. 293[1]
136f. 276[4], 337[1]
137ff. 293[1]

Kephalaia (ed. Böhlig-Polotsky)
23,33 52[2]
39,25–33,1 92[7]
42f. 304[4]
63,30 52[2]
66,17 52[2]
105,32f. 246[3]
136,27–137,4 245[7]
172,12f. 245[7]

Paulusapokalypse aus Cod. V (ed. Böhlig-Labib)
16,19ff. 289[1]

Pistis Sophia (ed. Schmidt-Till)

K. 8: 7,27ff. 199
8,31f. 199

Philippusevangelium (ed. Till)

116(68),22–26 287[11]
118(70),1–7 150[1]
9–22 287[11]

Psalmenbuch, manichäisches (ed. Allberry; Ps.-b.)

1,10.21 52[2]

Thomaspsalmen (eb. 203ff.)

I,38 289[1]
II,13–24 236[4]
IV 236[1], 289[1]
V,23 289[1]
VIII 289[1]
X,6 289[1]
XI 236[4]

Schrift ohne Titel aus Cod. II von Nag-Hammadi (ed. Böhlig-Labib)

148,27f. 93[3]
148f. 190[1]
147,22 124[8]
33 81[2]
29–149,2 166[2], 190[1]
150,27f. 217[7]
151,30 124[8]
152,11—13 166[2]
159f. 190[1]
159,33 278[3]
160,25–163,3 276[4]
161,12–162,24 276[4]
161,21ff. 276[4]
33 293[1]
34ff. 282[5]
163,3–15 276[4]
30–164,8 276[4], 293[1],337[1]
164,2f. 323[3]
3 190[1]
4f. 310[3]
24ff. 293[1]
165,28–166,5 276[4]
166,2–167,19 337[1]
173,4f. 37[4]
175,8 37[4]

Sophia Jesu Christi (ed. Till)

91,8–17 124[8]

Thomasevangelium (n. Leipoldt)

Log. 7 88[4], 240[1]
22 287[11]
37 287[11]
61 287[11]
114 287[11]

Thomaspsalmen, manich. s. Psalmenbuch, manich.

Turfanfragmente, manichäische

M 42 289[1]
M 98b,5f. 247[7]
8–17 247
M 99 S. 4d,103–105 246[3]
M 472a,11–15 202[5]
472 V 8 246
Vb 202[5]
M 292 VII 245[7]
T III 260 (= M 7981)[10]), bI 202[5]
T III 260 (= M 7981)[10]), bI, RI 245
T III 260 (= M 7981)[10]), bI RII: VI 15–VII,19 246

Unbekanntes altgnostisches Werk (Schmidt-Till, Pistis Sophia)

338,27 304[4]
340,22 304[4]

IV. Griechisch-römische Antike

Horatius

Epist. I 1,60f. 216[9]

Plotin, Enneades (ed. Volkmann)

II 9,4 81[2]
10–12 124[8]

Papyri graecae magicae (ed. Preisendanz, PGM)

I,197–222 297[1]
209ff. 312[10]
IV,1167–1227 297[1]
1204ff. 312[10]

[10] Nach der Katalogisierung von M. Boyce.

V. Iranische Texte

Awesta

Yasna 9,8 243
30,2ff. 167[7]
44,3–5 191
Yašt 5,35 243
14,40 243[1]
19,92 243[1]
15,19f. 243[1]
17,33f. 243[1]
Vidēvdāt 1,17 243[1]

Bundahišn, „*Großer*" (sogen. iran. Rez. ed. Anklesaria: BdA)

K. 1,33ff. 185
4,44 (= BdK 3,18–23) 124[8]
14 280
14,3 257[2]
5 334[1]
39,11ff. 285[3]
57,7ff. 144[3]
107,15ff. 285[3]

Frahang i Pahlevīk (ed. Junker)

S. 30 80[1], 339

Mēnōyē xrat (n. Zaehner)

c. XII 164[3]

Škand gumānik vičār (ed. Menasce)

c. 16,18 (S. 252f.) 246[1]

Zātspram (n. Zaehner)

c. 34, 31 285[3]

Ṛg-Veda X 51 48[2]

VI. Altorientalische Texte

Bītu ellum

Z. 10ff. 184

Enuma eliš

T. IV,135ff. 182f.

Ugarit (Rās eš-Šamrā)

I* AB I 1–3 88[4]
II AB IV 45ff. 167[3]
II AB IV–V 32 167[3]
V AB D 38f. 88[4]
V AB E 7,14f. 123[5]

VII. Arabische und islamische Texte

Farīd ad-Dīn ʿAttar, Manṭiq uṭ-Ṭair

38,1 (n. Ritter) 281

Fihrist al-ʿulūm des *Ibn an-Nadīm* (ed. Flügel)

329,7 52[2]
11.15 52[7]
332,11 52[2]

al-Malaṭī, K.al-tanbīh (ed. Dedering)

119,20f. 199[8]

al-Qirqisānī, Jacob, *K. al-anwār wal-marāqib*

I c. 2.7.14 200[4]

Qor'ān (ed. Flügel)

2,32ff. 308[3.5]
91 199[5]
7,10ff. 308[3.4]
15,28ff. 308[3]
17,63ff. 308[3]
20,115ff. 308[3]
38,79ff. 308[3]
66,4 199[5]

Šahrastānī, K.al-milal wal-nihal (ed. Cureton)

I, 169f. 200[4]

AUTORENREGISTER

Abegg, E. 243[1]
Adam, A. 150[1], 172[2], 245[1], 289[1], 324[5]
Aistleitner, J. 88[4], 167[3]
Albright, W. F. 171[2]
Alt, A. 216[9]
Altmann, J. 225[2], 280[7]
Andrae, T. 199[5]
Andreas, C. F. 123, 190[1], 202[5], 245[7], 289[1]

Baumann, H. 39[2]
Baumgärtel, F. 171[2]
Baumgartner, W. 58[1], 300[2]
Bell, R. 199[5]
Bezold, C. 92[9], 308[2]
Bianchi, U. 70[1], 182[2], 191[1], 285[3]
Billerbeck, P. 76[3]
Böhlig, A. 276[4], 279[2], 282[5], 297[1], 302[2], 304[4], 337[1]
Bottéro, J. 93[3], 186[1], 187[3], 188[3.4], 189[1.3]
Borger, R. 183[6]
Bousset, W. 14, 76[3], 124[8], 163[2.3.4], 199[1], 200[2], 221[2], 224[1], 242[3]
Brandenburger, E. 256[1.2], 276[4], 297[1], 312[10]
Brandt, W. 13, 15, 18, 21, 25[5], 26[4], 60, 65[1], 69[1], 73[3], 77, 80[1], 85[2], 89[2], 92, 122f., 124[5], 147[6], 168[2], 170[4], 196[3], 200[5], 224[1], 237[2], 242[3], 294[1], 306, 308[5], 309, 343[1]
Braun, H. 336[6]
Brockelmann, C. 43[7], 89[2], 90[5], 142[2], 186[2], 189[2]
Budge, E. A. W. 286[2]
Buhl, F. 189[2]
Bultmann, R. 76[3]
Burrows, M. 82[3]

Clemen, C. 39[2]
Colpe, C. 52[2], 92[7.8], 201[2], 245[2], 246[3.4], 273[5], 278[2], 289[1], 297[1]
Cumont, Fr. 120[3], 245[5]
Cureton 200[4]

Dalman, G. 43[7], 48[4], 54[4], 189[2]
Danièlou, J. 199[1]
Dhorme, E. 187[3]
Dillmann, A. 308[2]
Doresse, J. 302[2]
Drower, E. S. 25[4], 26[5], 30[1], 41[5], 42[2.3], 43, 46, 48[4], 49, 59[1.2], 67[2], 68[1], 71, 71[1], 80[1], 82[3], 85[5.6], 92[6], 95[7.8.11], 96[1], 102[2], 103[7], 104[1], 112[2], 123[2], 124[6], 129[1], 136, 141[8], 168[2], 188[4], 191[3], 211[4], 222[7], 223[4.5.6], 224[1], 225[2], 226[1], 228[1], 238[1], 241[7], 250[4], 258[2.4.6], 266[2], 267[2.3], 268[6], 270[3.4.5], 273[1.3], 276[4], 278[1], 280[2], 282[5], 283[4], 285[2], 291[2], 293[1], 294[1.2.3.6], 296[1.4], 304[3.4], 310[1], 312[1], 324[11], 332[6], 333, 334[4], 337[1], 343[2], 346[3]
Drower-Macuch 19[5], 35[1], 42[2], 43[4.7], 46[3], 47[1], 48[4], 51[1], 58[1], 59[1], 67[3], 80[1], 85[1.2.6], 99[10], 111[3.5], 112[2], 118[3], 134[3], 136[7], 141[8], 142[2.5.8.9], 145[7], 147[1], 148[7], 150[1], 152[2], 170[1], 173[1], 181[1], 191[3], 197[7], 201[1], 202[4.5], 205[4], 215[6], 216[3.4.5], 222[10], 223[4.5], 225[2], 228[1], 232[1], 237[2], 241[1.5], 242[3], 257[2.3], 258[5], 268[6], 272[2.4.5], 273[1], 276[4], 286[5], 288[6], 290[1], 304[3], 315[7], 316[1], 329[2], 332[7], 335[5], 337[3]
Duchesne-Guillemin, J. 280[5]
Duensing, H. 199[3]
Duhm, B. 189[3]
Dussaud, R. 120[3]

Ebeling, E. 183[2.6], 183[2.3.6]
Eichrodt, W. 163[4]
Eilers, W. 202[5]
Eißfeldt, O. 120[3]
Eliade, M. 224[1]
Epstein, J. N. 105[1], 141[8]
Erman, A. 189[4]

Festugière, A. J. 124[7]
Frobenius, L. 39[2]
Furlani, G. 46, 73[1], 112[1.2.3], 113f., 119, 129[3], 272[2.4], 290[1]

Garelli, P. 182[2], 183[6]
Geldner, K. F. 81[2]
Gesenius, W. 189[2]
Ginzberg, H. L. 171[1]
Götze, A. 308[2]
Golb, N. 200[4]
Gordon, C. H. 191[3]
Grant, R. M. 163[2], 168[1]
Grapow, H. 179[3], 189[4]
Greßmann, H. 76[1], 163[2.3.4], 199[1], 200[2], 221[2]
Gunkel, H. 167[1], 186[1], 187, 188[4]
Guttmann, J. 200[4]

Haarbrücker, Th. 200[4]
Halévy, J. 73[1], 200[5], 242
Heidel, A. 182[2], 183[1], 184[2.3.5.6]
Heller, J. 282[5]
Hempel, J. 171[1.2]
Hennecke, E. 199[3]
Henning, W. B. 70[2], 167[2], 190[1], 202[5] 247[7], 289[1]
Herrmann, S. 186[1], 187
Hillebrandt, A. 48[2]
Hirschberg, J. W. 308[2]
Hooke, S. H. 171[1]
Hrozný, B. 282[5]
Humbach, H. 191[1],

Jackson, A. V. W. 202[5], 245[1], 246ff.
Jansen, L. 300[5]
Jensen, P. 183[2.6], 184[2]
Jervell, J. 41[5], 67[1], 124[8], 256f., 272[3], 276[4], 284[4], 285[5], 286[1], 295[2], 297[1], 308[2.4], 311[4], 336[5]
Jirku, A. 33[1]
Johnson, A. R. 171[1]
Jonas, H. 15, 17, 65[1], 84[3], 92[4], 93, 124[6], 160[2], 284[2.4], 323[3], 324[12], 325[2] 328[1], 336
Junter, H. F. C. 80[1]
Justi, F. 124[8]

Käsemann, E. 238[1], 298[1]
Kees, H. 191[3]
Keßler, K. 14, 39[2], 92[7], 242[3]
King, L. W. 183[6], 184[6]
Kittel, R. 186[1]
Klijn, A. F. J. 287[11]
Kraeling, C. H. 43, 62[1], 124[7], 125[1], 171[1], 303[2.4], 305[2], 311[4], 338[1], 341[2]
Kramer, S. N. 93[3], 187[3], 190[1], 257[6]
Krause, M. 287[11], 302[2]
Kroll, J. 213, 284[4], 285[1], 323[3], 344
Kropp, A. M. 199[1]

Labat, R. 182[2], 183[1]
Landsberger, B. 182[2], 183[2.3]
Leibovici, M. 182[2], 183[6]
Leipoldt, J. 124[8], 176[4], 284[3]
Lentz, W. 52[2], 76[2], 92[8]
Levy, J. 54[4], 111[2]
Lidzbarski, M. 13, 18, 19[1], 20[3], 22[1], 23[6.8], 26[3], 27[9.11], 29[3], 32[1.2], 33[1], 35[2], 37[4], 38[1], 39[4], 42[1], 43, 46, 47[2], 48, 49[1], 53[5], 56[4], 58[1], 59[1.2.4], 65[1], 67[3], 68[3], 69[1], 70, 73[1.2], 75[3], 85[1.2.4.6], 87, 89[4], 90[3.4.5], 91[2], 92[5], 98[1.2.8], 99[3.10], 100[2], 103[7], 105[1], 108[1], 109, 111[2.3.4.5], 112[2], 113, 118[3], 121[3], 122[3.4], 123, 131[1], 132[1], 133[2.3], 134[2.4], 135[3.5], 139[3], 143[2], 145[7], 150[1], 156[4], 161[2.3], 163[5.6], 168[2], 169[4], 171[4], 175[3], 176[1], 181[1], 190[1], 198[2], 204[1], 205[2.3.8], 208[1.3], 211[2], 212[2], 214[4], 215[2.6], 216[4], 218[3.4], 222[4], 223[4.6], 230[3.4], 231[2], 232[1], 236[3], 237[1.2.5], 241[4], 249[3], 250, 252[1], 254[2.5], 255[3], 259[4], 260[6.7], 265[2.5], 268[4.6], 269[1.3], 272[5], 273[1], 274[4], 284[4], 288[6], 290[1.2.3], 292[12], 294, 301, 302[2.3], 303[1], 307[4], 309[4], 316[1], 321[3], 324[11], 325[1.9], 328[2], 329[6], 332[4.6.7], 333[8], 334[3], 337[3], 348[1]
Lommel, H. 243[2], 280[5]
Macuch, R. 79[3], 92[2], 123[2], 316[4], 335[5], 348[1] s. auch Drower-Macuch
Maier, J. 307[2]
Meek, T. J. 171[2]
Melzer, U. 80[1]
Ménard, J. E. 287[11]
Menzel, Th. 114[1]
Meyer, E. 39[2]
Meyer, R. 258[1], 280[7], 337[3]
Michl, J. 134[1], 163[2], 199[4], 221[2], 242[3], 295[2], 308[2]
Molé, M. 185[1.2], 191[1], 285[3.4]
van Moorsel, G. 284[4], 285[1]
Moran, W. L. 182[2], 183[5]
Morenz, S. 33[2], 39[2], 57[1], 65[2], 68[4], 93[3], 126[1], 186[2], 187[4], 189[4], 191[3], 205[10], 293[2], 328[1]
Morgan, J. de 272[5]
Mowinckel, S. 297[1]
Müller, F. W. K. 246
Müller, D. 314[2]
Murmelstein, B. 300[2], 328[2]

Nemoy, L. 200[4],
Nöldeke, Th. 19[5], 35[1], 39[4], 42[3], 43, 46[4], 48, 59[2], 65[1], 73[1], 80[1], 92[6], 113[1], 122f., 134[4], 145[7], 152[2], 179[2], 189[2], 197[7], 218[4], 242[3], 268[6], 288[6], 289[4], 315[7], 325[1.8], 335[5]
Nyberg, H. S. 80[1], 185[1.2.7], 280[5.6]

Odeberg, H. 82[1], 158[3], 195[7], 219[3], 220[2], 270[4], 273[3], 278[1], 289[1], 299, 307[2], 312[1], 319[7], 333[4], 336[7], 338[1], 340[1], 334[4], 345[1]
Otto, E. 339[1], 343[3]

Pallis, S. A. 157[1], 198[3], 200
Pautz, O. 199[5]
Pedersen, J. 308[3]
Pedersen, V. Schou 13, 77, 79[3], 85[2], 90[3], 91[2.4], 100[2], 103[7], 112[1], 168[1.2], 170[4], 229[2], 231[3], 239, 252[1], 288[5], 297, 299, 300[5], 301[4], 302[2], 315[2], 336
Percy, E. 299
Petermann, H. 14, 224[1]
Peterson, E. 284[1.3.4], 297[1]
Polotsky, H. J. 92[8]

Preisendanz, K. 297[1], 312[10]
Proksch, O. 186[1]
Quispel, G. 311[4]

v. Rad, G. 186[1], 187[3], 188[3.4]
Reichelt, H. 243[2]
Reitzenstein, R. 13, 52[2], 59[1], 124[7], 178[1], 199[4], 236[2], 245[3], 273, 278[2]
Reymond, Ph. 93[3], 189[4]
Ringgren, H. 76[3], 141[1], 167[3.5.6.7], 169[1], 171[1.2.3], 186[2], 187[3]
Ritter, H. 281[1], 308[3]
Roeder, G. 79[1], 218[8]
Rose, E. 289[1]
Rosenthal, F. 19[7], 73[1], 122, 190[1]
Rousselle, E. 289[1]

Sagnard, F.-M. M. 39[3]
Save-Söderbergh, T. 13, 79[2], 164[3], 236[4], 324[8.11], 339
Schaeder, H. H. 52[2], 124[8], 245[3], 280[4.5]
Scheftelowitz, I. 73[1], 280[7]
Schenke, H. M. 124[8], 256[1], 257[1], 273[4] 276[4], 293[1], 295[2], 297[1], 302[2], 305[4], 311[4], 337[1]
Schlier, H. 201[2], 311[4]
Schmidt, C. 199[3.4], 304[4]
Schmidt, H. P. 80[1]
Schoeps, H. J. 284[3.4]
Scholem, G. 58[1], 75[2], 76[3], 82[3], 96[1], 142[2], 157[2], 161[5], 280[7], 287[12]
Schulz, W. 59[2]
Schulz, S. 14[1]
Schweizer, Ed. 314[2]
Segelberg, E. 60[1], 89[1], 103[7], 321[4], 337[3]
Siouffi, M. N. 294[1]
von Soden, W. 58[1], 85[6], 184[4], 232[1]
Speiser, E. A. 182[2], 183[2]
Staerk, W. 258[1]
Steindorff, G. 205[10]
Steur, K. 285[1]
Stocks, H. 301[2]
Strack, H. L. 76[3]
Sundberg, W. 27[1], 48[4], 49[2], 56[6], 58[1], 59[2], 85[6], 170[4], 225[2], 316[1], 317[2]

Tavernier, J. B. 198[3]
Theodor, J. 191[2]
Thierfelder, H. 140[1]
Till, C. 199[4], 287[11], 304[4]

Wajnberg, I. 199[3]
Waldschmidt, E. 52[2], 76[2], 92[8]
Weber, F. 242[2], 258[1], 307[2]
Wehr, M. 268[6]
Weinreich, O. 205[10]
Weiser, A. 189[1]
Werner, J. 185[9]
Widengren, G. 15, 70[2], 80[1], 82[3], 93[2], 123[5], 138[2], 142[2], 170[4], 171[1.2], 199[7], 200, 240[1], 242[4], 243[1.3], 280[3], 285[3], 287[12], 289[1], 297[1], 314[11], 326[8], 327[4], 335[5], 338[2], 339[1], 341[2]
Wikander, S. 93[2]
Wilson, J. V. K. 182[2], 183[2.3]
Wilson, R. McL. 287[11]
Windisch, H. 163[3]
Windischmann, Fr. 124[8]
Wlosok, A. 171[3], 310[3], 323[3]
Wolfson, H. A. 200[4]
Wünsche, R. 191[2], 280[7]

Zaehner, R. C. 88[2], 144[3], 164[3], 167[2], 185, 208[3], 242[4], 280[4], 285[3.4]
Zimmern, H. 43[6], 169[4], 183[6]

SACHREGISTER

Abaṯur 51, 53, 55, 60, 65, 83, 90[1], 95[10], 101, 103ff. 121ff., 144, 146ff., 176[1], 193ff., 197, 201ff., 229f., 254ff., 264[5], 267, 269f., 271, 280, 291, 311[1], 316[1], 331[3], 341, 342
Abbild 19, 22, 23, 25, 26, 28, 40, 41, 67, 68, 69, 76, 77, 104, 136, 150, 203[3], 224ff., 229[1], 238, 248, 257, 272, 283, 285, 293[1], 295, 305, 331[3], 346
Adakas 30[1], 34[4], 44, 62[1], 194, 249ff., 261, 270ff., 288, 290ff., 295, 297[1], 303, 305[4], 310, 311, 313f., 328, 333, 334f., 336, 337[1], 338[1], 346, 347
Adam 16, 23[7], 30[1], 137[1], 144, 146, 180, 204, 248ff., 261[3], 264, 265, 267f., 270ff., 274, 281ff., 294ff., 304[4], 305ff., 310[2], 312ff., 319, 322ff. 329ff., 344, 346, 347
Adam, körperlicher *(pagria)* 44, 172ff., 248ff., 265ff., 293[1], 295[3], 296[1.4], 297[1], 309, 310, 326f., 334, 338[1], 344, 345
Adam Rabbā 257[4], 276[2.4], 294f., 295[3], 303, 346
Adam S·haq Rabbā 234[3], 276[4]
Adam, verborgener *(kasia)*, s. Adakas
Adamanbetung 307f.
Adamerweckung 310ff., 322ff.
Adamlegende 297ff., 307f., 346f.
Adamas 245, 246, 276[4], 295[2]
Adamiten 75, 287ff., 317, 319[7], 321, 337[1], 338[2], 346
Ader *(širiānā)* 25
Adōnai 170, 191[3], 200, 342
Ägyptisches 32[2], 57[1], 65[2], 68[4], 79[1], 93[3], 126[1], 136[2], 187[4], 189[4], 191[3], 205[10], 328[1], 341[2], 343[3]
Ajār (Äther) 17, 18, 19, 20, 22, 41, 49, 52, 74, 102, 130[1], 211, 258, 276[4], 310[2], 331[3]
Almosen *(zidqā)* 304, 320, 321
Amboß *(sadana)* 37, 217f., 222
Anānā ḏNhūrā 291ff., 295, 346
Anān-Nṣab 292f.
Anaṯ-Haijê 292f.
Anhār-Ziwā 292f., 295
Anōš 82[3], 104, 130, 135[5], 154, 224ff., 249ff., 260, 279, 289, 293f., 299ff., 316[1], 322, 335[2], 346
Anthroposmythos 249[1], 270ff., 276ff., 297f., 305, 311, 328, 335[1], 336, 338[1], 345, 346f.
Antlitz *(parṣūfā)* der Herrlichkeit, großes 41, 69
Askese 284f., 346
Aži Dahāka 242f.
Az 246, 285

Babylonisches 168[1], 182ff.
Bar-Anōš-Ziwā 292f.
Bar-Haijê s. Sohn des Lebens
b(a)r gūdā 142[2]
Belial *(blīlā)* 103, 242[2]
Bhaq 101ff., 121ff., 139ff., 170[1], 249
bhīriā zidqā 288, 303f., 316[1], 319f., 321[1], 330, 333
Bihrām 170[1], 210, 275[4], 281[3], 316[1], 332
Bihrūn 212
Böser 88, 138ff., 197, 206f., 215, 235, 240, 308
Bote 38, 75, 139, 145, 157[1], 215ff., 255, 258[6], 264[5], 266, 275f., 278, 280, 290, 296, 302[2], 303, 305, 309, 316, 319, 323, 326, 329, 338, 345, 346
Būkrā („Erstgeborener") 102, 123, 231, 237
būrā (Unhold) 85, 93, 140, 340

Chaos 93, 184, 340, 341
Christus *(Mšīhā)* 103, 132[2], 169, 240[2], 252[1], 334, 336

Daniel 301[2]
Demiurg 99, 126, 137ff., 172ff., 192ff., 210, 251ff., 267ff., 279, 283f., 286, 309, 341f., 343, 344, 345, 346
Descensus s. Höllenfahrt
Dēw 224, 231
dmūtā s. Abbild
Dmūṯhaijê 66ff., 104, 292ff., 294
Drache 85ff., 88[4], 93, 133, 240, 242, 261, 340
Dritte (s. Drittes Leben) 23, 24, 34, 50, 51, 121ff.
Dualismus 83ff., 90ff., 196, 220[2], 248ff., 280[7], 287, 307, 340

Ei s. *hilbūnā*
Eikon 41, 67[1], 257
Einziger s. *Lhudājā*
Ēl-Rabbā 168, 170, 172, 300, 342
Emanationsterminologie 18ff., 24, 25, 28, 31, 46, 48, 57, 61, 63, 66, 69, 73, 74f., 77, 81, 89f., 103, 339

Engel des Feuers 177, 306f.
Engel *(mlākê)* 37, 75[3], 144[2], 155ff., 195, 216[6], 221f., 261[2], 301, 306, 307f., 316[1], 325[9], 335
Enōš (Anōš) 301, 303, 331[3]
Erkenntnis (gnosis, *mandā)* 311f., 313f., 316[4], 317, 328, 335, 336, 337, 347
Erlöser 193, 240, 260, 262, 263, 273, 276, 278f., 289[1], 290, 305, 316, 318ff., 325, 328, 330, 335, 337, 344, 347
Erlösung 244, 264, 276, 301, 311, 321ff., 324, 325, 327, 328, 329, 336, 337, 347
Erster (s. Erstes Leben) 23, 24, 34, 50, 51
Essener 171[4]
Eṣṭūnā s. Rumpf
Eva *(Hawwā)* 23[7], 85ff., 118[2], 137[1], 215, 248ff., 264[3], 267, 271, 276[4], 281ff., 300, 304, 306ff., 314, 319, 327, 329f., 332, 335, 346
Eva, himmlische, 276[4], 293[1], 323[3], 337[1], 346
Eva, verborgene 293[1], 295

Fähre *(mabartā)* 134
Feuer 157, 300f., 307, 323, 325, 341
Feuer, lebendiges 21, 37, 253[9], 258, 273
Finsternis *(hšūkā)* 77, 83ff., 121ff., 140ff., 214ff., 260f., 265, 269, 274[6], 284[1], 304[4], 324, 330
Fraš-Zīwā (Glanz-Euphrat) 105, 117, 210
Frau (s. Eva), Abwertung der 283ff., 309
Frucht s. *pīrā*

gabārā s. Riese
gabrā (Mann) 134[1], 222[5], 255, 262f., 317, 319, 322, 323, 330f., 338[1]
gabrā qadmāiā (erster Mann, Urmensch) 62[1], 134, 157[1], 160, 223[6], 244, 258, 286[2], 304[4], 310[2], 328[2], 332, 338[1]
Gabriel 137[1], 145, 177, 196ff., 209, 212, 234, 237, 251, 306, 307, 309, 327, 335, 343
Gaf 85, 93, 224ff.
Gedanke s. *hašabtā*
Geist *(rūhā)* 252f., 266f., 271
Gemeinschaft s. Laufā
Gesandter, erster, 317, 336
Gesandter des Lebens 24, 198f., 234, 238, 317, 327, 334
Gesandter des Lichtes 317
Gesandter, wahrhaftiger *(kušṭana)*, 317
Geschlecht des Lebens s. *šurbtā ḏhiia*
Gesetz s. *nīmūsā*
Gestirne *(kūkbê)* 155, 180ff., 191
Gewand (= Körper) 255, 261ff., 265, 269
Gewand lebenden Feuers 144ff., 179[4], 214ff., 322
gimrā 85, 225, 234, 244
Glanz s. *zīwā*
Gnosis des Lebens s. Mandā ḏHaijê
Gnosis s. Erkenntnis
gūfnā (Weinstock) 52[1], 58[1], 130[1], 316[1]

hafiqia mia s. Wasserbäche
hambālā (Verderber) 88, 161
hašabtā (Gedanke, Plan) 100f., 105, 165[3], 339
Helfer *(ahid 'da)* 315, 318, 319, 322, 324, 337
Herr der Größe s. Mārā ḏRab(b)ūṭā
Herr der Welt 85, 206, 222f., 240, 248, 313, 342, 343
Hibil 24, 32, 41, 44, 51, 74, 85f., 103, 107[3], 108f., 130[3], 133ff., 146ff., 177ff., 192ff., 198ff., 201ff., 210f., 213ff., 237ff., 249ff., 260, 263ff., 270, 273, 274[6], 275[4], 278f., 283, 288ff., 299ff., 306, 307, 209f., 312, 317[1], 319, 327, 329ff., 335ff., 338, 343, 344, 345, 346, 247
Hieros gamos 69f., 169, 171, 238[2]
hilbūnā (Ei) 25, 39[2], 42, 46ff., 49, 50, 340
Höllenfahrt des Mandā ḏHaijê 87, 105, 208, 213ff., 343f.
Höllenfahrt des Hibil 25, 85ff., 103ff., 147[1], 150ff., 203, 213ff., 261, 343, 344
Höllenfahrt, eschatologische 241ff., 344

Iran s. Zoroastrismus

Jāwar 35, 44, 46[2], 48, 52[1], 53, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 82[3], 94, 130[3], 134, 156, 210, 224, 228ff., 255, 280[2], 283, 316[1], 331[3], 337[3]
Jezīdī 112ff., 120, 238, 341
Jōfin-Jōfafin 52[1], 57, 58, 59
Jōhānā (Johannes der Täufer) 37, 57, 74, 292[12], 319[7]
Jōkabar 75, 107, 130[3], 170[1.4], 279[1], 316[1]
Jōkašar 109, 115[2], 170[4]
Jōrabbā 168ff., 191, 242, 316[1], 342
Jordan 18, 19, 25, 28, 29, 30, 37, 63, 135, 160, 195, 304[4], 320, 332[1]
Jordan, großer 19, 22, 24, 30, 31, 49, 51, 219

Jordane 22, 25, 29, 30, 31, 72, 174
Jōšamīn 36, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 60, 65, 68, 69, 71, 73, 75, 83, 95[10], 100ff., 121ff., 155, 170[4], 192ff., 201ff., 209, 229ff., 311[1], 316[1], 331[2], 341, 342
Jošmīr 34[2], 170[4], 212
Jōzaṭaq 316[1], 328[2]
jūrā (Licht, Glanz) 28

Ḳabbālā 75[2], 157[2], 161[5], 220[2], 225[2], 258, 273[3], 280[7], 340[1], 345[1]
Kanaṭ Niṭūftā 42, 229[2], 238[2]
Kan(n)ā 48ff., 81, 130[3], 149, 166, 286, 328[2], 340
Katastrophen, drei 299ff., 346
Kbar-Rabbā-Zīwā 52[1], 58, 316[1]
kimṣa 102, 108, 111[4], 112, 119, 153, 157f.
kinjānā 59[2]
Klerikalisierung 95[10], 119f., 136, 138, 196, 213, 341, 342
Knabe 30, 289ff., 303
Könige (*malkê*, Engel) 37[4], 91f., 129[2], 177[6], 193[1], 233, 234, 307f.
König der Finsternis 85ff., 105, 140ff., 209, 215, 223, 230ff., 261, 340
Körper *(pagrā)* 249ff., 261, 266ff., 279, 304, 306, 307, 310, 323, 325, 328[2], 329, 330, 344
Krieger s. *qarabtānā*
Krūn 86, 93, 95[10], 115[2], 224ff., 283[4]
Kultlegende 312f., 314f., 332f.
Kušṭā 23, 32, 56, 62, 92, 106, 110f., 113, 130[3], 219, 234, 266, 317, 320, 324

Laufā 26, 219[3], 266, 288, 318[5], 326, 328[2]
Leben, das erste 29, 31, 55, 57, 58, 60, 61, 63, 75, 82[2], 302[2], 318[5], 328[2], 341
Leben, das zweite 19, 22, 25, 28, 51, 52, 55, 56, 57, 60, 61, 64, 75, 84ff., 97ff., 165, 192, 220, 302[2], 341
Leben, das dritte 57, 60, 65, 121ff., 257, 341
Lebensschatz s. Sīmaṭ-Haijê
Lebenstheogonie 19ff., 51ff., 79ff., 263, 339
Lehre, erste *(šūtā qadmaitā)* 291[1], 314[11], 335
Leuchte des Glanzes *(pasimkê ḏ ziwa)* 35, 219, 317[9], 319, 320, 331[3]
Leviathan 86[2], 93[3], 243
Lhudājā (Einziger) 29ff.
Lichterde 52, 63, 64, 102ff.
Lichtkönig *(malkā ḏ nhūrā)* 13, 20, 22, 28, 30, 31, 49, 75ff., 107ff., 177, 196ff., 204ff., 276[4], 306, 309, 327, 343
Lichtkönigslehre 75ff., 77[7], 91, 93, 340
Lichtwolke s. Anānā ḏNhūrā
Löwe 88, 239f., 240[1], 261

Maġārīja, Maqārīja, Maqārība 200
Makroanthropos 272f.
Makro-Mikrokosmoslehre 83[2], 88[4], 258, 261, 267, 269, 272f., 310, 345[1]
mambūhā s. Sprudel
Mānā, Mānê (pl.) 23, 25, 28, 31, 32, 36[1], 37, 40, 42, 44[2], 45, 48, 49, 50, 57, 61, 74, 77, 79ff., 162, 194f., 248, 273ff., 287, 297[1], 304[4], 331, 345
Mānā, erster 24, 27, 32, 34, 35, 36, 40, 49
Mānā, individueller 31, 33, 67, 82[1], 161, 169, 260ff., 270ff., 296, 310, 315, 332, 334, 339 s. auch Mānā. Manê
Mānā, kollektiver 18, 33, 34, 82,[1] 249[1]
Mānā, verborgener 26, 34, 40, 252f., 272, 276[3], 283
Mānā Rabbā 20, 22, 24, 26, 28, 30f., 33ff., 39ff., 45, 47, 51f., 58, 65. 75, 79ff., 130[3], 214, 221[1], 224ff., 242, 270, 272, 276[4], 312, 314, 336, 340
Mānātheogonie 22ff., 34ff., 82, 339
mandā s. Erkenntnis
Mandā ḏHaijê 24, 25, 31, 32, 37, 38, 41, 42, 52ff., 57, 58, 61, 62, 67, 72, 73, 74[2], 75, 82[3], 83, 87, 99, 108ff., 131, 133, 135[4], 138, 146, 149, 154, 163, 169, 170[4], 180, 200ff., 213ff., 237ff., 249ff., 259ff., 267, 270, 271f., 273, 276, 278, 279f., 282, 291, 295, 296, 298, 300f., 305, 310, 311, 312ff., 316ff., 329ff., 336f., 338[2], 343, 344, 345, 346, 347
Manichäismus 52[2], 76, 82[3], 83, 92[1], 205[5], 208f., 245, 289[1], 327, 340
Mann von erprobter Gerechtigkeit s. *bhīrā zidqā*
Männer des Heils, die vier 102, 128, 137
Mārā ḏRab(b)ūṯā 24, 30, 35, 75[2], 79ff., 82[3], 112[2], 130[3], 228[3], 231, 264[3], 276[4], 293, 306, 316[1], 333
margnā (Priesterstab) 214, 215[7], 218, 228, 230[5], 233
maribā, marbā 258, 276[4], 284[1]
marzibānā, marzbānā 202[5], 233
Massiqtā (Aufstieg, Totenmesse) 16, 79, 128f., 222, 234, 267, 296, 313, 314, 315, 318, 321, 323, 325, 327, 328, 337, 347
Mêmrā 76, 209
Michael 199f.
Moralkodex 306, 315, 335f.
mrara 225[2], 234

Mšunnê Kušṭā 130[3], 173, 188[3], 203[1], 261[3], 293[1], 296[1], 297, 302[3], 333, 346
Mysterium, Mysterien *(rāzā, rāzê)* 26, 85, 86, 89, 169, 206, 224, 228, 232, 233f., 235, 236, 252, 266, 303, 310[2], 321, 322
Mysterium, großes 226, 228, 232, 233

naṣbā (Pflanzer, Helfer) 263, 264[5], 274, 296, 302[2], 331, 332, 337[3]
naurā (Spiegel) 124[6], 244[2]
Nbaṭ 39, 47, 52[1], 54, 59, 71ff., 100, 107, 111, 331[3]
Nibṭā (Sproß) 28, 43, 44, 71, 73, 74, 170[1], 272
nīmūsā (nómos, Gesetz) 252[1], 272, 290, 334, 336
Niṣubtā (Pflanzung) 86, 282
Niṣubtā qadmaita 42, 44, 137, 238[2]
Niṭūbtā, Niṭūftā (Tropfen) 26, 29, 30, 31, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 46, 69, 77, 81, 165[4], 226, 229,[2] 234, 238[2] 258, 286[2], 340
Noah (Nū) 300f.
Nṣab 108ff., 123, 129[3], 170, 292
Nūraiṭā 300[4], 302[2]

Offenbarung 262, 311f., 328, 334, 335f., 337, 347
Ozean *(rbītā)* 93, 130[3], 133

Paradies 173, 188[4], 247[7], 289[1], 306, 308, 333, 343, 346, s. auch Mšunnê Kušṭā
parṣūfā s. Antlitz
Perle 207, 225[2], 228, 238[2], 261f.
Pfau *(tauṣā)* 113, 136
Pflanzung s. Niṣubtā
Pihtā 27, 28, 31, 35, 61, 74, 110
pīrā (Frucht) 18, 19, 20, 21, 22, 24, 28, 31, 37ff., 40, 42, 45, 46, 77, 318[5]
Plan s. *hašabtā*
planen, schaffen *(hšb)* 81[3], 100, 102
Planeten (die Sieben; *Šibiāhê*) 49, 87ff. 107[3], 117ff., 135, 140ff., 194, 197, 205ff., 213, 232[4], 240, 248ff., 260, 267, 269, 271, 279, 282, 283, 296[4], 300, 308[1], 312, 313, 314, 317, 329, 340, 341, 344
Pleroma 38, 39, 46, 51, 55, 60, 82, 99, 112[2], 113, 116, 119, 121, 127f., 132, 138, 143, 150ff., 192ff., 222, 234, 340, 341
Protoplastenpaar s. Adam und Eva
Psychopomp 259ff., 263ff., 270f., 276, 309, 331, 337, 345
Ptah 126[1], 191[3]
Ptahil 32, 51, 55, 65, 74, 83, 89f., 98ff., 121ff., 138ff., 172ff., 191ff., 197ff., 209ff., 248ff., 262, 267ff., 271, 279, 280, 283f., 285, 291, 300[6], 306, 307, 309, 311[1], 316[1], 331[3], 333, 340, 341f., 343

qaraftānā (Krieger) 85, 140, 234
Quelle der Finsternis 226, 234, 258[5]
Qin 44, 86, 93, 95,[10] 103[7], 115[2], 165[4], 203, 224ff., 238[2]

Rām 300, 301
Rechte (Hand) 223f., 327
Riese *(gabārā)* 85, 86, 88, 215, 222, 234, 340
Ritualisierung 120, 196, 213, 226[1], 341
Rūd 275, 300, 301
Rūhā 34, 49, 68[3], 85ff., 103, 130[3], 137[1], 140ff., 167ff., 206, 215f., 221, 224ff., 252ff., 282, 283f., 286f., 297, 300f., 329, 330, 332, 334, 340, 341, 342, 344, 346
Rumpf *(ʿṣūnā)* 150[1], 212, 248, 257f., 265f., 268, 269, 273, 275, 279, 310, 336, 344, 347

sakla (Narr, Tor) 152[1]
Salvator salvandus 33, 74[2], 264[5], 273, 278, 289[1], 305, 323[3]
Sām 38, 48, 52[1], 57, 58, 59
Sām-Smīr 58[1], 59
Sampsäer 171[4]
Sarapis 205[10]
Sāṭān 91, 242[2], 308, 343
Ṣauriēl 270, 304, 328[2]
Ṣautā (Gefährtschaft) 23, 24, 26, 28, 36, 37, 41, 50, 69, 70, 282, 288
ṣalmānê (Vollendete) 219f., 319, 326[9]
Šamiš (Sonne) 169ff.
Šarhabēl 27[17], 170[1], 300f.
Schatz des Lebens *(ginzā ḏhiia)* 44, 259, 261
Scheōl 87, 240
Šihlūn 210ff.
Šitil 135[4], 211, 224ff., 249ff., 260, 279, 289, 292ff., 299ff., 328[2], 335[2], 346
Šitil, kleiner 303, 304
Škīnā 36, 38, 41, 43, 48, 53, 58[1], 71, 96[1], 116, 135[2], 193ff., 216, 274, 301, 324
Škīnās 18, 19, 22, 24, 25, 75[2], 104, 107f., 135, 233, 269f.
Schlange, große 85, 240
Schöpfungsterminologie 19f., 24, 25, 28, 31, 50, 52, 57, 61, 66, 74f., 81, 100, 102, 146, 157, 160, 173ff., 180ff., 256, 307, 339
Šum (Sem) 300f., 302

Šurbai 300f.
šurbtā ḏhiia (Geschlecht des Lebens) 291, 293f., 295, 300f., 318[5]
Seele *(nišimtā)* 32, 38, 44, 48, 67, 80ff., 135, 168[2], 207f., 219, 222, 248ff., 259ff., 266ff., 270ff., 304[4], 306f., 310, 311, 315, 318, 320, 323, 330, 336, 345, 347
Seele, Fall der 259ff., 306f., 311, 336, 345, 347
Seelenaufstieg s. Massiqtā
Sem s. Šum
Seth (s. Šitil) 302[3], 304[4]
S·haq-Zīwā-Rabbā-Qadmāiā 279[1]
Sieben (s. Planeten) 90, 93, 116, 118, 130, 135, 140ff., 191, 207, 231, 242
Sīmaṯ-Haijê 70, 238[2]
Sintflut 300ff.
Sohn Guter *(br ṭabia)* 264[5]
Sohn des Lebens (Bar-Haijê) 28, 29, 30, 44, 48, 99, 292f., 294, 320
Söhne des Heils *(bnê šlāmā)* 28, 53, 54, 58, 87, 100ff., 122, 125, 127ff., 139, 162f., 197, 221, 268, 270, 331[3]
Söhne des Lichtes *(bnê nhūrā)* 271
Spalt *(bidqā)* 133, 138ff.
Spiegelung 86, 103, 124, 137, 150, 341, s. auch naura
Sprudel *(mambūhā, mambūgā)* 28, 43, 110
Stamm (Geschlecht) des Lebens s. *šurbtā ḏhiia*
Sündenfall 286, 296f., 309[6]
Sumqaq (eine Quelle) 225[2], 226, 234

Tan(n)ā 25, 27, 28, 42, 43–48, 49, 50, 81, 86, 225, 273, 340
Tarwān 41[1], 54, 72, 130[3], 170
Taufe (Maṣbūtā) 63, 226, 234, 317, 332
Tauriēl 123
Tibil 15, 38, 85, 93, 112, 116, 119, 130[3], 137, 139ff., 173ff., 191ff., 196ff., 201, 212, 217, 222, 235, 246f., 249ff., 262, 264, 266, 269, 272, 275, 285, 290, 297, 304, 313, 325, 328[2], 342, 343, 344
Tierkreiszeichen (die Zwölf; *trisar, malwāšê*) 90, 93, 135, 141ff., 180f., 191, 207, 231, 242, 253ff., 340

Ūnhold s. *būrā*
Ur (König der Finsternis) 49, 68[3], 85f., 93, 103[7], 105, 147[1], 151, 161, 164ff., 197, 215ff., 239, 240ff., 340, 343, 344
Urmensch s. *gabrā qadmāiā*
Urmenschlehre 273ff. (s. auch Anthroposmythos)
ʿūšnā (Hengst, Starker) 147[1], 241[5], 244
Uṯrā 219 mit A. 2, 259ff.
Uṯrā des Lebens 325
Uṯrās, drei 249f., 251, 259ff., 268, 276, 280, 294, 297f., 299[1], 306, 307, 338[2]
Uṯrā, hoher *(sagia)* 322
Uṯrās, rebellische 114ff., 132ff., 163[2], 193, 311[1], 341

Vater *(abā)* 264[5], 270[4], 277, 278, 310, 313, 337
Vater der Herrlichkeit 37[1], 130[3]
Vater der Uṯrās („Abaṯur") 49, 71[1], 122, 128, 139, 155, 220, 341
Verderber s. *hambālā*
Verdichtung *(msūṯā)* 118[5]. 139ff., 173ff., 189ff., 197, 199, 204, 210, 235, 246, 341
Vierter 23, 24, 34, 50, 51, 117ff.
Vorhang *(sihuptā)* 150

Waage 129[3], 130, 134, 304[3]
Waagemann (*mūzaniā*, d. i. Abaṯur) 121ff., 201ff., 341
Wächter, Hüter *(naṭrê)* 119, 164, 216ff., 249f., 259f., 296, 299, 301
Wachtheus *(maṭartā)* 74, 130, 164, 169, 269, 271, 323
Wasser, lebendes 21, 22, 27, 63, 135, 153f., 157., 204ff., 223, 343
Wasser, trübes, schwarzes 85ff., 125ff., 144ff., 203[3], 204ff., 234, 258, 340, 341, 344
Wasserbäche *(hafiqia mia)* 98, 102, 113, 119, 127, 130, 136, 163, 342
Weckruf 311ff., 317, 320, 322ff., 328[2], 335f.
Weisheit *(hikūmtā)* 141, 167, 169[1], 171, 312f.
Weltalter s. Zeitalter
Weltei 39[2], 48
Wissen s. Erkenntnis
Wortschöpfung 75ff., 198f., 209, 309, 342
Wüteriche, fünf *(hamšā zidanê)* 140
Wurzel *(šīršā)* 276[6], 309

Zahrēl 203, 225, 343
Zeitalter *(dārê)* 261, 287f., 299ff., 346
Zeugung 23, 69, 102, 192
Zihrūn 75, 170, 212
zīwā (Glanz) 22, 27, 28, 38, 43, 64, 71, 249, 280, 310, 333, 336
Zoroastrismus 76, 83, 92, 163f., 181, 185, 191, 208f., 242, 280, 285, 298[1], 334[1], 344
Zweite (s. zweites Leben) 23, 24, 28, 34, 50, 51, 53, 55, 74, 98ff., 123, 127, 130, 137, 269
Zwölf s. Tierkreiszeichen